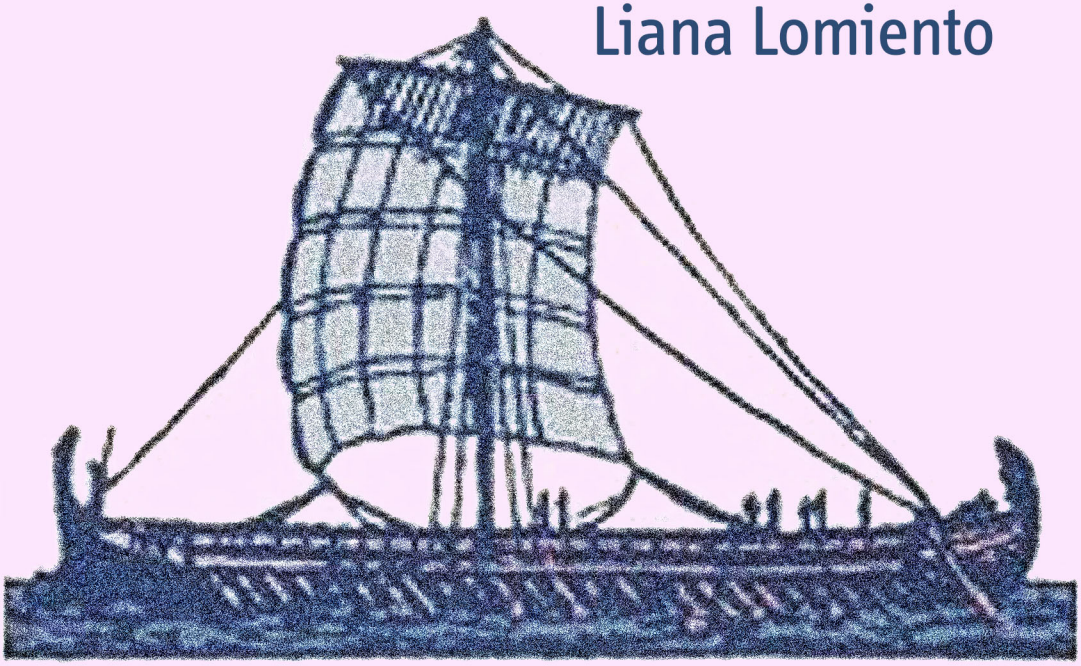
I RITORNI DI ODISSEO

Colonizzazione e identità etnica nella Grecia antica

Irad Malkin

Edizione italiana
a cura di
Liana Lomiento



Carocci

STUDI SUPERIORI / 456

STUDI STORICI

I lettori che desiderano
informazioni sui volumi
pubblicati dalla casa editrice
possono rivolgersi direttamente a:

Carocci editore

via Sardegna 50,
00187 Roma,
telefono 06 42 81 84 17,
fax 06 42 74 79 31

Visitateci sul nostro sito Internet:
http://www.carocci.it

Irad Malkin

I ritorni di Odisseo

Colonizzazione e identità etnica nella Grecia antica

Edizione italiana a cura di Liana Lomiento

Carocci editore

Per Tali e Noga

Traduzione e cura di Liana Lomiento

Titolo originale: *The Returns of Odysseus: Colonization and Ethnicity*
Copyright © 1998 The Regents of the University of California
Published by arrangement with the University of California Press

1ª edizione italiana, aprile 2004
© copyright 2004 by Carocci editore S.p.A., Roma

Realizzazione editoriale: Omnibook, Bari

Finito di stampare nell'aprile 2004
dalle Arti Grafiche Editoriali Srl, Urbino

ISBN 88-430-2946-0

Riproduzione vietata ai sensi di legge
(art. 171 della legge 22 aprile 1941, n. 633)

Senza regolare autorizzazione,
è vietato riprodurre questo volume
anche parzialmente e con qualsiasi mezzo,
compresa la fotocopia, anche per uso interno
o didattico.

Indice

	Abbreviazioni	11
	Premessa	13
	Premessa all'edizione italiana	17
	Introduzione	19
1.	Odisseo eroe protocoloniale	22
2.	Il problema: mito e storia	23
3.	Formulazioni possibili	26
4.	"Ritorni": perché?	28
5.	Colonizzazione e protocolonizzazione	29
6.	Periferie	34
7.	Analogie e dicotomie	36
8.	Il mito come legittimazione	40
9.	Rappresentazioni collettive e ricerca moderna	42
10.	Contenuti e forme	45
1.	Contesti e concetti	53
1.1.	Ritorni fluttuanti: parole e immagini	54
1.2.	Categorie di etnicità	77
2.	Navigare e colonizzare nel mare dei ritorni	85
2.1.	Itaca	87

2.2. Protocolonizzazione e colonizzazione: gli Euboici e i Corinzi nel Nord-Ovest 97
2.3. Otranto e la Messapia 106
2.4. Il contesto di Otranto e il nome di Odisseo 111
2.5. I "capitani" 112
2.6. Conclusioni 117

3. Itaca e il culto di Odisseo 119

3.1. La baia di Polis e il contesto marittimo 120
3.2. Il culto e i tripodi 124
3.3. La natura del culto 132
3.4. Tripodi come dediche 136
3.5. Le dediche: origini itacesi? 138
3.6. I tripodi, gli Euboici e i Corinzi 141
3.7. Il declino di Polis 143
3.8. Conclusioni 144

4. Le alternative dell'*Odissea*: etnicità e colonizzazione in Epiro 149

4.1. La Tesprozia 155
4.2. Odisseo e l'etnicità epirota 164
4.3. La "obiettiva" etnicità epirota 173
4.4. Conclusioni 182

5. Pitecusa, Odisseo e gli Etruschi 189

5.1. La coppa di Nestore 191
5.2. Odisseo e gli Etruschi 195
5.3. Conclusioni 211

6. Odisseo e l'Italia. Una visione periferica dell'etnicità 215

6.1. Esiodo e Odisseo 217
6.2. Stesicoro e l'Occidente 229
6.3. Tradizioni e contesti seriori 242
6.4. Il "momento giusto" 244
6.5. Conclusioni 246

Appendice. Questioni omeriche 251

1. *Nostoi*, episodi e la questione della trasmissione 251
2. Scrivere Omero 255
3. La *longue durée* e l'VIII secolo 262

Riferimenti bibliografici 267

Indice analitico 315

Abbreviazioni

CEG	*Carmina Epigraphica Graeca*, 2 voll., ed. P. A. Hansen, Berolini-Novi Eboraci 1983-89.
CIL	*Corpus Inscriptionum Latinarum*, Berlin 1863 ss.
EGF	*Epicorum Graecorum Fragmenta*, ed. M. Davies, Göttingen 1988.
FGrHist	F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Leiden 1957-69.
Gentili-Prato	B. Gentili, C. Prato, *Poetarum Elegiacorum Testimonia et Fragmenta I*, Leipzig 1979.
GGM	C. Müller, *Geographici Graeci Minores*, Paris 1855-61.
IEG	*Iambi et Elegi Graeci ante Alexandrum Cantati*, 2 voll., ed. M. L. West, Oxford 1989-92².
IG	*Inscriptiones Graecae*, Berlin 1902 ss.
M.-W.	*Fragmenta Hesiodea*, edd. R. Merkelbach, M. L. West, Oxford 1967.
Maehler	*Pindari Opera*, Pars II, *Fragmenta, Indices*, ed. H. Maehler, Leipzig 1989.
PEG	A. Bernabé, *Poetarum Epicorum Graecorum Testimonia et Fragmenta*, vol. I, Leipzig 1987.
PMGFr	*Poetarum Melicorum Graecorum Fragmenta*, vol. I, post D. L. Page ed. M. Davies, Oxford 1991.
Prato	C. Prato, *Tyrtaeus*, Roma 1968.
Rose	V. Rose, *Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, Leipzig 1886 (rist. 1966).
SEG	*Supplementum Epigraphicum Graecum*, Leyden 1923 ss.
TrGFr	*Tragicorum Graecorum Fragmenta*, vol. I, *Didascaliae Tragicae*, ed. B. Snell, editio correctior et addendis aucta curav. R. Kannicht, Göttingen 1986²; vol. II, *Fragmenta adespota*, edd. B. Snell, R. Kannicht, Göttingen 1981; vol. III, *Aeschylus*, Göttingen 1977; vol. IV, *Sophocles*, Göttingen 1985.

Premessa

La questione affrontata in questo libro è come i miti, in particolare i miti greci a noi noti dei ritorni (*nostoi*) di Odisseo, furono usati per mediare incontri e concettualizzare etnicità e identità di gruppo nei periodi arcaico e classico. La questione ha a che fare non tanto con un modello binario che oppone i Greci agli Altri, quanto con il mondo intricato, talora ibrido e vicendevolmente riflettente delle esplorazioni, dei contatti e della convivenza, che coinvolse Greci di varia provenienza e popolazioni indigene. Essa riguarda la funzione storica di queste rappresentazioni collettive e traccia i ruoli cangianti dell'espressione mitica attraverso un intero spettro di percezioni protocoloniali: mediazione attraverso contatti amichevoli, giustificazione per l'espansione e la conquista, insuccesso e decolonizzazione. In primo piano è l'Odisseo dell'*Odissea* e delle versioni alternative, dapprima come eroe esploratore protocoloniale e poi, insieme ad altri eroi dei *nostoi* dalla guerra di Troia, nel mondo degli insediamenti greci nei mari Ionio, Adriatico e Tirreno (grosso modo Grecia nord-occidentale, Albania e Italia). Gli eroi dei *nostoi* compaiono sia nelle loro varie funzioni e prospettive greche, sia come eroi assimilati e integrati ad altri popoli, per esempio Epiroti, Etruschi e Romani, con i tratti, esprimenti identità, di culture tra loro intersecantesi.

Questo libro è terzo contributo allo studio del rapporto tra religione, mito e società. Come nelle mie opere precedenti, l'indagine pertiene al mondo della colonizzazione, sebbene qui il termine stesso vada oltre la fondazione di città e il punto di vista greco. Si fonda sui miei studi precedenti, ma anche se ne discosta. Nel passato, mi ero concentrato sul ruolo della religione (Delfi, divinazione, riti di fondazione, santuari e culto del fondatore) e del mito in quanto espressioni di atteggiamenti verso il territorio, specie nell'ambito della colonizzazione spartana. Dagli atti di fondazione, dai culti dei fondatori e dai miti territoriali mi volgo ora alla mediazione di incontri e all'appartenenza etnica.

L'*Introduzione* illustra il tema e il metodo. Nel CAP. 1 sono esposte alcune idee su come intendere l'esistenza dei miti nella mentalità dei Greci e degli altri; esso perciò contiene alcune osservazioni sull'oralità e sull'iconografia. Alcune questioni omeriche sono trattate nell'*Appendice*.

Lavorando al volume ho beneficiato dell'aiuto, delle critiche e dei consigli di molti amici e colleghi. John Graham e David Asheri hanno generosamente dedicato tempo alla lettura integrale delle prime bozze. Devo un ringraziamento particolare a Catherine Morgan che ha rivisto molto minutamente i CAPP. 2-4 e mi ha evitato alcune imprecisioni. La discussione, la corrispondenza e la lettura di sezioni specifiche da parte di altri colleghi si è dimostrata estremamente utile. Desidero esprimere riconoscenza a (in ordine alfabetico): Bruno d'Agostino, Walter Donlan, Margalit Finkelberg, Aharon Frimerman, Erich Gruen, Jonathan Hall, François Hartog, Emily Kearns, François Lissarrague, Oswyn Murray, William Murray, Martin Ostwald, François de Polignac, Claude Rolley, Ronald Stroud, Benjamin Sass, Christiane Sourvinou-Inwood, Pierre Vidal-Naquet e Froma Zeitlin. Devo particolare gratitudine ai (non più anonimi) lettori della casa editrice, Carol Thomas e Ian Morris, le cui osservazioni sono state preziose. Ho tenuto lezioni su argomenti trattati in questo libro nei campus delle università di Berkeley, Irvine e Los Angeles, in California, e nelle università della Pennsylvania, di Princeton, di Stanford, di Washington e di Tel Aviv, e congressi su tali argomenti a Itaca, Napoli e Liegi. Ringrazio i miei ospiti e i partecipanti che hanno contribuito alla discussione.

Un ringraziamento particolare va a Erich Gruen e al gruppo degli studenti del Graduate Group in Ancient History and Mediterranean Archaeology at the University of California di Berkeley, presso il quale mi sono trattenuto per un soggiorno di studio nell'anno accademico 1994-95. Ringrazio inoltre Maurice Aymard, della Maison de Sciences de l'Homme a Parigi, che ha finanziato un mio soggiorno di studio a Parigi nel febbraio del 1996. Pierre Vidal-Naquet è stato disponibile al punto da accogliermi nel suo seminario all'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales e da consentirmi, come spesso aveva fatto nel passato, di essere ospite del Centre Louis Gernet, di cui è direttore. Membri del Centro, in particolare Catherine Darbo Peschanski, François Hartog, François Lissarrague, François de Polignac, John Scheid, Pauline Schmitt Pantel e Jesper Svenbro, mi hanno fatto osservazioni particolarmente utili. Devo un caloroso grazie a Marcel Detienne, per i suoi consigli e per avere organizzato la mia partecipazione al suo seminario come *visiting professor* alla

Ecole Pratique des Hautes Etudes nel febbraio 1997. Ringrazio infine Barbara Metzger per la sensibilità e la cura nella preparazione del volume per la stampa.

La ricerca per questo libro è stata inizialmente sostenuta dalla Basic Research Foundation, amministrata dalla Israeli Academy of Sciences and Humanities. Durante il mio soggiorno negli Stati Uniti ho usufruito del finanziamento per la ricerca del National Endowment for the Humanities, al quale devo molta gratitudine.

Premessa all'edizione italiana

È per me un particolare piacere vedere pubblicato questo libro in lingua italiana, specialmente perché l'Italia, l'Italia antica, vi trova largo spazio. In Italia, paese che visito spesso, ho trovato – in quello che è ora suolo italiano – un'apertura particolare alla presenza dell'antica civiltà greca. Per "civiltà" intendo sia l'effettiva presenza dei Greci e le fondazioni di città greche in Sicilia e in Italia, sia anche l'ininterrotta esistenza di "filtri mentali" greci, attraverso i quali sono osservati paesaggi mitici, fisici e umani. I livelli dell'indagine storica sono inseparabili: consistono dei "fatti bruti" dell'esplorazione e della colonizzazione greche e dei processi mentali del fornire un'"identità" e un significato a paesaggi e etnicità. È proiettando i miti di Odisseo e di altri eroi del ritorno dalla guerra di Troia sul territorio e i suoi abitanti che tali identità presero forma. Di fatto, più che i *realia* della storia antica, sono processi mentali del genere ad avere avuto una più esplicita continuità nella storia della civiltà occidentale, specialmente l'idea che il peregrinare degli eroi del ritorno dalla guerra di Troia desse adito alle "origini degli Stati". Fatta la sua comparsa tra gli antichi Etruschi e i Romani, il racconto troiano ebbe lunga vita durante il Medioevo e il Rinascimento, e persino qualche ripresa nel nazionalismo moderno. Mi auguro che in Italia, dove un senso di continuità con le civiltà antiche è parte del discorso culturale collettivo, e dove l'*Odissea* è talora impressa nel paesaggio stesso (Monte Circeo, Promontorio Sorrentino ecc.), un libro come questo trovi un pubblico interessato e disponibile.

Odisseo ebbe molti "ritorni" e una vita postuma. Compare nelle traduzioni (la prima traduzione latina di Omero fu dell'*Odissea*, non dell'*Iliade*) e in continuazioni e adattamenti come quelli di Nikos Kazantsakis o di James Joyce. I suoi ritorni sono sempre sorprendenti, nei realistici "falsi racconti" dell'*Odissea*, o nelle sue avventure fantastiche (e "vere", tuttavia), o nelle antiche "continuazioni". In questo libro, egli insiste a ritornare, per rivelare, attraverso una rete nella quale mito, storia e archeologia si intrecciano, gli atteggiamenti antichi verso l'etnicità, la

colonizzazione e la mediazione interculturale. Sono tutte nozioni contemporanee, rilevanti oggi come lo erano nell'antichità. Fu ritratto come «l'uomo che ha molto viaggiato» (*polýtropos*) e i suoi "viaggi di ritorno" continuano a sorprenderci con nuove prospettive.

Poiché così forte è la sua presenza come *fil conducteur*, ho deciso di presentare al lettore italiano un'opera che, sotto il profilo tematico, si incentri principalmente sulla figura di Odisseo. Oltre a risultare in vari punti riveduta e corretta, essa è, dunque, più breve rispetto alla versione inglese originale, che includeva anche la discussione su eroi dei *nostoi* come Filottete, Epeo e Diomede. Spero che un discorso maggiormente mirato attorno alla figura di Odisseo renda più intellegibili le idee qui esposte.

Non mi resta che esprimere la mia sincera gratitudine a Liana Lomiento, professore associato di Letteratura greca all'Università di Urbino, per l'accurata e scrupolosa traduzione del volume. Mi onora il fatto che a questo libro abbia voluto dedicare il suo occhio attento, il suo acume professionale e il suo limpido stile. Ringrazio anche la casa editrice Carocci, che ha accettato di pubblicare l'opera nel paese nel quale Odisseo fu padre di Latino e, insieme con Enea, raggiunse Roma.

I. M., dicembre 2003

Avvertenza del traduttore. Nel corso del volume, ove non diversamente precisato, i riferimenti cronologici s'intendono a.C.

Desidero ringraziare l'amica e collega Maria Elisa Micheli, dell'Università di Urbino, per la consulenza prestatami, nei CAPP. 3 e 5, in relazione alla traduzione di termini tecnici di ambito archeologico.

Introduzione

Lasciandosi dietro i territori meravigliosi e terribili dell'Oltre, sconosciuti e inesplorati, un eroe dei *nostoi* giunse a casa, nella realtà familiare dell'isola d'Itaca. Il ritorno di Odisseo, i Greci di età storica devono averlo avuto in mente quando navigavano oltre Itaca, al di là del punto in cui i generosi Feaci avevano sbarcato l'eroe che ritornava. Dal IX secolo in poi, sulle coste oltre l'isola, i Greci navigarono, esplorarono, stabilirono relazioni di ospitale amicizia (*xenía*), fecero razzie, commerciarono, fondarono colonie. Era gente reale, concretamente attiva, che esplorava i litorali e le popolazioni dello Ionio, dell'Adriatico e del Tirreno ma percepiva le realtà che incontrava attraverso un filtro intessuto di esperienza e mito. I miti, specialmente quelli degli eroi del ritorno, i reduci dalla guerra di Troia, furono adattati ai nuovi territori, dove raccontavano luoghi, discendenze, appartenenze etniche. I miti del ritorno fornirono una mediazione culturale ed etnica con i non Greci e spesso, una volta assimilati, giunsero a offrire alle popolazioni indigene i termini dell'autopercezione.

Tra gli eroi del ritorno Odisseo, sentito come uno che era vissuto un tempo su questa terra ma che anche, al pari di un viaggiatore *malgré lui*, ne aveva oltrepassato i limiti, esercitò su quegli esploratori, commercianti e coloni, un fascino speciale. Probabilmente evocando ancestrali paure di viaggio e esplorazione, i viaggi straordinari di Odisseo si collocavano in netta dissonanza: le destinazioni concrete dei Greci di età storica non erano i territori spaventosi dell'eroe. Comunque, una volta superata Itaca, in rotta per Corcira (Corfù), per l'Epiro o l'Italia, essi percepirono forse la direzione del loro navigare come esattamente opposta a quella del ritorno di Odisseo. I Greci navigarono in uno spazio immaginato, nelle parole di Michel de Certeau, quale «espace comme lieu pratiqué»[1].

1. Certeau (1990), pp. 170-91.

Agli occhi degli esploratori greci del IX e della prima metà dell'VIII secolo, Odisseo fu l'emblema dell'eroe protocoloniale. L'uomo fatto da sé, tenace e pieno di risorse era l'eroe appropriato per gente che si allontanava per mare *e* si attendeva il ritorno. Era particolarmente interessante per singoli commercianti o aristocratici, che tentavano la sorte e speravano in una guida e protezione divina pari a quella che Atena aveva dato a Odisseo. Le esperienze di navigazione, l'immagine dell'eroe che viaggia e ritorna, Itaca, contribuirono insieme a creare un potente nucleo di espressione dell'esperienza protocoloniale. Dopo la metà dell'VIII secolo, le coste e le isole dello Ionio, dell'Adriatico e del Tirreno divennero aree della colonizzazione greca e qui divennero "utili" particolari tipi di mito. Le figure che i Greci d'età arcaica usarono per l'orientamento topografico e per esprimere appartenenze etniche, discendenze, identità e, spesso, culti, furono gli eroi del ritorno. La scelta non fu cinica e, forse, nemmeno consapevole, e tuttavia fu netta e sostanziale, privilegiando un tipo di mito, e una categoria di eroi, da adattare alle aree delle odierne Grecia nord-occidentale, Albania e Italia del Sud.

Lo schema delle identificazioni ed espressioni di discendenze e appartenenze etniche attraverso un eroe dei *nostoi* in queste aree combacia con le testimonianze storiche della navigazione e della colonizzazione greca nelle età geometrica e arcaica. Qui, in contrasto con il resto del mondo dell'esplorazione e colonizzazione greca dal Mar Nero all'Africa e alla Spagna, incontriamo con relativamente minor frequenza l'ubiquo Eracle, eroe culturale, o gli Argonauti. Di Eracle, per esempio, si credeva avesse attraversato l'Italia con una mandria sacra di vacche; divenne prominente fondatore associato a Crotone, e un suo culto fu fiorente a Taranto. Ma questo fu fenomeno non del periodo arcaico (all'incirca VIII, VII e VI secolo), ma classico (V secolo). Nei secoli seguenti, specialmente nell'età ellenistica (a partire dal III secolo), un guazzabuglio di ipotesi e costruzioni erudite tratte dall'intero spettro della mitologia greca fu trapiantato nei territori dell'Ovest. Comunque, nel periodo arcaico, furono gli eroi del ritorno a essere utilizzati da parte sia dei Greci sia delle popolazioni locali, in un'intricata rete di mediazioni e di correlazioni cultuali e culturali[2]. La parola *nostos*, che era forse in grado di esprimere a un tempo una dimensione spaziale e imprese umane, si trova già nella

2. Gli eroi del ritorno non furono esclusivi dell'Occidente: in Libia, per esempio, Menelao ebbe funzione di "eroe pioniere", avendo dato il suo nome al primo porto in cui approdarono i coloni di Tera, nella metà del VII secolo. Ma l'esplicito "mito" cirenaico "di legittimazione" (*charter myth*), quello della zolla di suolo libico donata all'antenato del fondatore della colonia, fu connesso, invece, con gli Argonauti. Cfr. Malkin (1994b), capp. 2 e 6.

stessa *Odissea*, dove indica l'azione del ritorno, l'eroe e la storia, o canto, che ne parla[3].

Nel V secolo la percezione greca degli inizi della storia, forse attingendo a una lunga tradizione che utilizzava, per spiegare le "origini", gli eroi del ritorno, conferì ad essi un ruolo particolare. La storia aveva inizio con i ritorni da Troia. Se la guerra di Troia in sé era spesso considerata, nella storiografia antica, come il principio della dimensione umana della storia (*spatium historicum*)[4], la guerra era percepita dai Greci come un'azione panellenica convergente, eccezionale e isolata. Ma, poiché nell'antichità non esisteva una "Grecia" ma soltanto centinaia di comunità politiche autosufficienti, per ciascuna di esse fu necessaria una spiegazione specifica delle origini. Gli eroi del ritorno furono in grado di specificare la storia in un modo più autentico in rapporto alle effettive realtà greche. I ritorni, come Tucidide illustra nel proemio, avevano prodotto rivoluzioni, migrazioni e fondazioni di nuove città.

Accanto alla funzione, talvolta condivisa con i progenitori mitici, che potevano spiegare la "nascita" delle stirpi, gli eroi del ritorno spiegavano anche perché i popoli migravano. In questo modo davano conto sia di una prospettiva "greca" (per esempio, come i Greci fossero giunti a Cipro) sia dell'esistenza di remote popolazioni di non Greci. Molti eroi del ritorno avevano dovuto a un tempo abbandonare la propria casa e migrare altrove, divenendo antenati di discendenze regali, stabilendo nuovi insediamenti e così via. L'intera etnografia del Mediterraneo si poteva spiegare in quanto originata dal *Big Bang* della guerra troiana e dalla conseguente diffusione degli eroi del ritorno. In breve, con gli eroi del ritorno, le cose cominciarono a muoversi.

Gli eroi del ritorno fornirono un modello etnografico che va distinto da un altro genere di costruzione etnografica, quello delle migrazioni di massa nelle età precedenti la guerra di Troia. Tale etnografia delle migrazioni, per esempio, riconduceva le origini delle popolazioni italiche alle migrazioni di Pelasgi, Arcadi, o Cretesi. Le migrazioni di massa non hanno eroi greci alla loro guida; di contro, le fondazioni post-troiane sono eminentemente individuali ed eroiche. La costruzione delle migrazioni di massa pretroiane sembra essere stata uno sviluppo relativamente tardo (non prima del VI secolo), a spiegare una situazione preesisten-

3. Questo doppio valore, come osserva giustamente Gregory Nagy, è frequente in Omero, dove indica la consapevolezza del genere di questa poesia (Nagy, 1979, p. 97, nota 2; cfr. pp. 35-6).

4. Cfr. Drews (1973), cap. 1. Eforo (*FGrHist* 70 T 8 e 10), per esempio, ne fa coincidere il principio con il ritorno degli Eraclidi; la preoccupazione delle origini potrebbe avere avuto inizio con Ecateo (Fornara, 1983, pp. 6-7, 9).

te all'arrivo dei Greci in Occidente; al contrario, la cornice post-troiana degli eroi del ritorno fu relativamente antica.

I
Odisseo eroe protocoloniale

Nell'*Odissea*, la caratterizzazione di Odisseo come *polýtropos*, "che ha molto viaggiato", si addice ai vari ruoli giocati da quest'importante eroe dei *nostoi* nei periodi arcaico e classico. I suoi miti, culti e funzioni storiche variarono con le regioni e i popoli cui egli fu associato. Talvolta fu visto come progenitore di casate reali o di intere popolazioni e come fondatore di città. Per Itaca divenne l'eroe nazionale, e i Greci, navigando verso (o di là da) Itaca, dedicarono tripodi nel suo santuario sulla costa. Per il fatto di essere chi fu e di provenire da dove proveniva, comunque, sembra sia stato particolarmente evocativo per i più antichi protocoloni greci (dal IX all'VIII secolo), e potrebbe perciò essere stato responsabile della proliferazione del modello dei *nostoi* in Occidente.

Il ritorno di Odisseo a Itaca va visto come nettamente distinto dalla maggior parte dei racconti del ritorno, e questa differenza si mostrerà significativa per il modo in cui i diversi miti di Odisseo valsero a esprimere esplorazioni, contatti con non Greci, definizioni etniche, commerci e colonizzazioni. Diversamente da altri eroi del ritorno, Odisseo aveva fatto viaggi nell'ambito di una geografia fantastica. Altri eroi del ritorno fondarono città e non tornarono mai a casa; furono gli eroi colonizzatori del ritorno. Per contrasto, le regioni presenti nelle storie narrate ad Alcinoo sono spaventose e vaghe, ubicate nei territori dell'Oltre. Odisseo aveva raggiunto non i luoghi che la gente voleva conoscere, ma quelli che era meglio lasciare al di fuori: nessuno ambiva a incontrare Scilla, Cariddi, le Sirene o Circe. Ciò che Odisseo riflette è l'ambivalenza implicita nell'esplorazione e nella protocolonizzazione: la speranza di scoprire una terra incredibilmente prospera e insieme la paura che i suoi abitatori possano essere Ciclopi.

Il confronto con un altro tipo di eroe protocoloniale, Eracle, pone in maggior rilievo determinati tratti specifici di Odisseo. Entrambi operano talvolta come eroi civilizzatori, dischiudendo nuovi sentieri agli uomini che verranno. Eracle conquista Anteo di Libia, per esempio, e rende questo ricco paese, sino ad allora inaccessibile per via del mostro che uccideva gli stranieri, finalmente adatto ad essere abitato dagli umani. La maggior parte dei racconti di Eracle uccisore di mostri non offre alcuna legittimazione politica in vista di una colonizzazione, giacché non fa spe-

cifico riferimento ad alcun particolare colono, ma, in casi eccezionali, potrebbe comunque, a sua volta, implicarla: quando Eracle conquista Erice, nella Sicilia occidentale, il territorio è lasciato in custodia agli abitanti, fino a che uno dei suoi discendenti non giunga a reclamarlo (come fa, per esempio, lo spartano Dorieo)[5]. Anche Odisseo dischiude nuovi sentieri e libera da pericoli l'umanità: navigando dove nessuno prima aveva navigato, aveva reso innocue le Sirene (di cui racconti successivi dicono che si sarebbero gettate nel Mar Tirreno). Ancora: i Feaci, che avevano condotto Odisseo sano e salvo a Itaca, furono puniti da Poseidone; la loro imbarcazione tramutata in roccia, la loro patria avvolta da foschia impenetrabile. "Da allora" nessun colono greco può aspettarsi da loro d'essere portato in salvo. L'esplorazione umana e la colonizzazione hanno inizio con la perdita dell'opportunità feacia.

In contrasto con Eracle, Odisseo fallisce miseramente ogni volta che incontra nemici sul territorio. Gli riesce soltanto di salvare la pelle, perdendo tutte le navi e ognuno dei suoi uomini. Medita sull'opportunità di insediarsi in un'isola deserta (accessibile solo per nave) affrontando i Ciclopi, dove non ha nemici ma, quando incontra i Ciclopi sulla terraferma, gli riesce soltanto di scappare, dopo avere accecato – ma non ucciso – Polifemo. Con Eracle la storia sarebbe finita diversamente. In breve, mentre Eracle apre la terra a insediamenti e talvolta offre una legittimazione, Odisseo apre il mare. È nella sua prospettiva dalla nave verso terra la caratteristica saliente dell'eroe protocoloniale.

2
Il problema: mito e storia

Il problema affrontato in questo saggio è come i miti di Odisseo e di altri eroi del ritorno siano stati usati per mediare incontri e concettualizzare etnicità e identità di gruppo, e in che modo tali concettualizzazioni abbiano funzionato storicamente, specie nel periodo arcaico. Ciò che interessa, qui, è il ruolo "attivo" del mito nel filtrare, dar forma e conciliare incontri culturali ed etnici. Questo ruolo si applica non solo a Greci che proiettano la propria immagine su nuovi territori, ma anche a non Greci che adottano eroi del ritorno e, talvolta, assimilano e riflettono concezioni greche della propria identità. La questione investe dunque rappresentazioni greche di non Greci, rappresentazioni greche di altri Greci e percezioni delle popolazioni indigene riguardo a se stesse e ai Greci. La discussione si

5. Sul mito di legittimazione degli Eraclidi cfr. Malkin (1994b).

colloca nel punto d'intersezione di molti percorsi di ricerca, incluse la storia e l'archeologia delle esplorazioni e della colonizzazione greche, le fonti letterarie (compresi l'*Odissea* e i frammenti delle diverse "continuazioni", e altro materiale inerente ai *nostoi*), l'iconografia, le fonti relative a vari aspetti della religione e del mito, le discussioni sull'etnicità.

Qui ci occupiamo della funzione del mito nella storia. Più che cercare la storia dietro al mito, o esaminare il ruolo del mito nella storiografia antica, io tratto il mito come funzione di mediazione, che scaturisce da incontri e colonizzazione e li influenza. «Le rappresentazioni», afferma Stephen Greenblatt, «sono non solo prodotti, ma produttori, capaci di alterare in maniera decisiva le forze stesse che le hanno poste in essere»[6]. L'incontro tra coloni e popolazioni indigene crea ciò che Richard White definisce un *middle ground*, un'area nella quale entrambi giocano un ruolo in rapporto a ciò che ciascuno sente essere la percezione che l'altro ha di sé. Nel tempo, questo giocare un ruolo, che è risultato di una sorta di riflesso di due specchi, produce una civiltà che non è puramente indigena né è d'importazione interamente coloniale. In rapporto al variare delle circostanze, ciascuno giungerà anche a enfatizzare certi aspetti dell'immagine che si è costruito dell'altro, o a favore della mediazione e della coesistenza, oppure come giustificazione dell'ostilità[7].

Il ritorno degli eroi sarà visto come momento di mediazione di incontri etnici e culturali. In qualche modo il mito potrebbe essere stimato come una merce desiderabile. Nel commercio il successo delle merci non è semplicemente questione di domanda e offerta, perché la desiderabilità di un oggetto può dipendere da un condizionamento culturale. Nei primi anni trenta, per esempio, i magnati dei brillanti pagavano Hollywood perché mostrasse giovani uomini nell'atto di donare alle amate anelli di fidanzamento con brillante, che rapidamente divennero uno *status symbol* e una tradizione. Nell'antichità si era osservato qualcosa di simile, per esempio nel caso del vino come bevanda sociale che comporta tutti i connessi accessori simposiali e indicatori di *status*. Chiedendosi che cosa i Greci avessero da offrire alle popolazioni d'Occidente, David Ridgway suggerisce: il mito[8]. L'unica cosa che esse non avevano era il ciclo troiano, adattabile a un codice eroico aristocratico e sufficientemente docile a esprimere e arrangiare genealogie locali e identità di gruppo. Quest'approccio andrebbe considerato seriamente. Al pari di altri oggetti commerciali, i miti potevano essere resi desiderabili.

6. Greenblatt (1991), p. 6.
7. White (1991).
8. Ridgway (1992), p. 138.

Si osserverà, del resto, che i vettori dei miti greci non furono necessariamente solo i Greci. Per tornare all'analogia, quando discutono di oggetti commerciali come le anfore vinarie, gli archeologi inevitabilmente si domandano chi fosse a trasportarle. Il vasellame corinzio o ateniese, per esempio, non era necessariamente esportato da Corinzi o Ateniesi. Avremo occasione di osservare che altri trasportarono miti greci e, probabilmente, influenzarono la percezione greca di questi miti. Inoltre, miti assimilati e integrati, che, com'è probabile, includevano sia nozioni genealogiche sia identificazioni topografiche degli itinerari degli eroi del ritorno, potrebbero essere stati, più tardi, ritrasmessi e ripresi da eruditi greci. Al tempo stesso, non tutti i miti trasportati dagli stessi Greci furono necessariamente l'esito di una colonizzazione o di qualche altra attività organizzata. Il ruolo degli individui, sia nell'istituire amicizie ospitali con varie élite, sia nell'insediarsi tra popolazioni locali (in qualità di contadini, vasai, commercianti ecc., detti *kátoikoi* in alcune fonti), si mostrerà importante, specie nelle regioni del commercio e degli insediamenti di frontiera. In breve, sia individui greci che comunità politiche greche organizzate (città-madri o colonie) disseminarono racconti del ritorno (*nostoi*) proiettandoli sui nuovi territori. La correlazione attraverso un eroe dei *nostoi* dovrebbe essere valutata come biunivoca, mutualmente riflettente e continua.

In un generale clima di antiessenzialismo e antipositivismo, può apparire superfluo difendere un'indagine fondata sulla premessa che gli eroi del ritorno – figure mitiche – abbiano avuto una funzione *nella* storia. Comunque, poiché non tutti condividono quest'approccio e poiché molti di quelli che lo condividono fanno coincidere l'antiessenzialismo con la noncuranza dei fatti bruti, invece che con l'osservazione delle dinamiche tra ciò che "accade" (per esempio un colpo esploso durante una battaglia) e ciò che è sempre condizionato dall'osservazione (chi vince la guerra), mi piace ribadire qual è il mio approccio al mito nella storia. Non m'interessa molto il mito come contenitore di un nucleo di verità: considerare, per esempio, se i racconti del ritorno (*nostoi*) siano il riflesso di insediamenti greci effettivi. Non sostengo che questioni del genere manchino di valore, ma si applicano di solito a periodi diversi da quelli di cui mi occupo. Piuttosto, ciò che vorrei sapere è, per esempio, cosa significava la nozione di Odisseo per i protocoloni e i coloni greci, o per gli Etruschi che adottarono Odisseo/Utuse; come quel mito funzionasse; se fu modificato nel processo; se fu tradotto in culto e, se così, se il culto mutò significato nel corso dei secoli.

I miti del ritorno furono "miti storici". Oggi siamo forse più abituati a miti storici di tipo differente – eventi reali, come la presa della Bastiglia o il *Tea Party* di Boston – che, per qualche ragione, assurgono

alla dimensione mitica. Di contro, miti greci preesistenti furono spesso riportati alla dimensione terrena per funzionare come miti storici. I loro protagonisti furono eroi vissuti in un tempo remoto e in una terra immaginaria, ma con l'esplorazione, il contatto e gli insediamenti finirono con l'essere sovrapposti a identità etniche e territori. La realtà delle esperienze di navigazione, commercio, amicizie ospitali, incursioni e della colonizzazione influenzarono la selezione di temi e miti significativi e la loro importanza. I *nostoi* e altri miti di efficacia storica non vanno relegati alla *histoire de mentalité* come distinta dalla *histoire événementielle*. I fatti di mentalità non possono essere separati dai fatti compiuti. Percezioni, concetti e immagini mitiche influenzano la progettazione e l'interpretazione.

I *nostoi* mediarono gli incontri culturali, etnici e politici tra Greci, in rapporto ai non Greci e nelle relazioni dei non Greci con i Greci, e dettero loro una forma. Uno storico del mito potrebbe voler prendere in considerazione questi incontri, poiché su di essi furono plasmate le rappresentazioni mitiche; per converso, gli storici di date e fatti bruti noteranno che, proprio nel loro stesso ambito, il mito è più importante dei dati convenzionali. Non credo di essere particolarmente originale in questo. Comunque, gli insistenti richiami, per esempio, da parte di Robert Parker, noto studioso di religione greca, a portare la storia nella religione e viceversa[9], pongono in luce una lacuna effettiva.

3
Formulazioni possibili

Tradurre la geografia mitica in topografia concreta è sempre stata un'occupazione attraente. A partire dal VI secolo, eruditi come l'idiosincratico Ecateo fornirono identificazioni "analitiche" dei miti greci e, al tempo stesso, posero le basi per alcune poco verisimili generalizzazioni moderne su ciò che ne pensavano i Greci. Comunque, ipotesi dotte come quelle di Ecateo, o di poeti e studiosi ellenistici, e antiche impressioni poetiche non dovrebbero essere valutate alla stessa stregua dei siti di culto degli eroi del ritorno e di identificazioni che probabilmente discendono da non Greci che s'erano appropriati di racconti del ritorno.

L'erudizione antica o anche la popolare geografia di viaggio dell'*Odissea* non sarà perciò un interesse preminente in quest'opera, a meno che non si possa mostrare che tale identificazione era divenuta significa-

9. Parker (1996), *Introduzione*.

tiva. Si sospetta che l'identificazione di certi siti osservati da una nave, come il Monte Circeo (Circe) o Corcira = Feacia, emergesse piuttosto presto. Non è un caso, forse, che questo tipo di localizzazioni dell'*Odissea*, menzionate in Esiodo, sia in Campania, l'area forse più antica dei contatti greci in Occidente. Ad ogni modo, Oswyn Murray ha mostrato in modo convincente che Omero non fu usato nell'antichità come base delle conoscenze geografiche in Occidente. Le varie identificazioni di luoghi (distinte dalle espressioni etniche) appartengono, egli afferma, a un'epoca successiva alle fondazioni. Le colonie iniziarono a vivere le proprie storie particolari e svilupparono l'esigenza specifica di rendere certe zone dell'entroterra familiari e, in qualche modo, "greche". Di contro, suggerisce Murray, i centri erano, per così dire, assicurati, e meno bisognosi di un'espressione mitologica. Le colonie avevano fondatori reali che ricevevano culti dopo la morte. Solo successivamente (non prima del V secolo) svilupparono un gusto per le figure eroiche e aggiunsero fondatori eroici, come Eracle, fondatore di Crotone (distinto da Miscello, suo fondatore umano) [10]. Non condivido questa visione al punto che il termine stesso "identificazione" arrivi a oscurare sviluppi compositi e diacronici. Alcune identificazioni, di fatto, sembrano avere avuto origine piuttosto presto, non per servire effettivamente alla conoscenza geografica ma per funzionare in una situazione di coesistenza e di mediazione culturale.

La genealogia potrebbe offrire un esempio del rapporto tra identificazione poetica o erudita e realtà viva. Piuttosto presto, probabilmente intorno al 700, un poeta greco riferì la genealogia di un eroe dei *nostoi* a popolazioni in Italia. La nozione di Odisseo come il progenitore dei re etruschi non sarebbe di norma da prendere troppo seriamente, quasi riflettesse opinioni diffuse. Essenzialmente, non è diversa dalla pretesa che l'India fosse stata colonizzata da Eracle e Dioniso [11]. Prive di fondamento come queste erratiche formulazioni poetiche potrebbero apparire a prima vista, esse comunque acquistano, talvolta, forza storica e, se realizzano l'immagine comunitaria di un *ethnos* o di una nazione, ciò può avere, per l'autodefinizione e le relazioni con gli altri, un significato molto maggiore di ogni altra definizione "obiettiva" di razza o etnicità primordiale [12]. Certe storie greche delle origini, specialmente le origini

10. Murray (1989). Sul culto del fondatore cfr. Malkin (1987b), *Parte seconda*; sull'invidia per l'antichità della metropoli greca come causa dell'invenzione seriore dei fondatori eroici cfr. Malkin (1994b), cap. 4.

11. Diodoro, 2, 28-39; Strabone, 3, 171; Arriano, *L'India*, 5, 8-9; 7, 5; 8, 4.

12. Anderson (1983) e cfr. *infra*, pp. 77 ss., sull'etnicità.

troiane di popoli, come è noto acquisirono la forza costitutiva di identità nazionali e non vanno, pertanto, liquidate come "meramente" poetiche. Non c'è in sé nulla, nella storia greca del troiano Enea, che potrebbe trasformarla nella storia delle origini troiane di Roma, anche se dal tempo di Augusto essa divenne esattamente questo. È un esempio familiare dell'adozione di un aspetto di un mito altrui come costitutivo della propria identità. Nel caso di Roma l'idea fece presa; non così nel caso dell'India, dell'Egitto o della Persia.

4
"Ritorni": perché?

Sia l'*Odissea* che le sue continuazioni riguardano i ritorni (al plurale) di Odisseo. Il termine "ritorni" si giustificherà qui non solo dal punto di vista letterario, ma anche nei termini della funzione degli eroi dei *nostoi* nel mondo delle esplorazioni e colonizzazioni greche in quanto eroi che consentono di formulare e mediare incontri culturali ed etnici. Con qualche ambivalenza, e forse a causa di essa, i *ritorni* degli eroi giunsero a esprimere gli esiti delle partenze greche verso le coste dell'Occidente. Odisseo, eroe dei *nostoi*, non smette mai di tornare, e l'*Odissea* risuona di storie del ritorno d'ogni tipo. Inoltre le realtà alternative nell'*Odissea*, note convenzionalmente come "falsi racconti", dicono non solo delle identità dissimulate, ma anche di ritorni alternativi dello stesso Odisseo. Significativamente, invece di raggiungere una Feacia oltremondana egli ne raggiunge una molto concreta, dove declina l'offerta di Alcinoo e sceglie di recarsi in Tesprozia, Epiro, per proprio conto, ad arricchirsi raccogliendo doni. La Feacia qui perde il suo carattere di "metadimensione" per divenire, semplicemente, una tappa sulla via verso la familiare Tesprozia.

Questo ritorno alternativo potrebbe essere importante per quanti vogliono ricostruire un'*Odissea* "originale", e la questione se l'esperienza protocoloniale abbia informato la composizione dell'*Odissea* potrebbe interessare gli studiosi di Omero. Ma non è questo il punto. Il problema è, piuttosto, la corrispondenza di questi itinerari concreti con l'esperienza greca protocoloniale. Che l'*Odissea* riflettesse o no quest'esperienza storica (e probabilmente lo faceva), ritengo che il suo modo espressivo fosse conforme allo stile poetico, sì da configurare Odisseo (quello omerico) a un tempo come eroe protocoloniale concreto, con contatti in Epiro, e come viaggiatore diretto verso un inquietante Oltre. Per contrasto, l'Odisseo non omerico delle continuazioni, come la mag-

gior parte degli altri eroi dei *nostoi*, non va verso l'Oltre, ma combacia esattamente con l'immagine di Odisseo nei realistici "falsi racconti". Proprio come gli altri eroi dei *nostoi* svolsero una funzione coloniale sia per i Greci sia per i nativi, così farà Odisseo: in Epiro, come in Italia, egli dà origine a dinastie regali e a interi popoli. Al pari di altri eroi dei *nostoi* (Menelao, Filottete), è accompagnato da un eroe troiano (Enea) e coinvolto nella fondazione di una città non greca (Roma); e, al pari di altri eroi dei *nostoi*, è incorporato in miti non greci (per esempio etruschi) con un ruolo indipendente. In breve, Odisseo andrebbe considerato non in sé, ma in rapporto ad altri eroi dei *nostoi*. Nella sua individualità quasi un eroe della protocolonizzazione, diviene, insieme ad altri eroi dei *nostoi*, anche un eroe dell'insediamento greco e della ricezione da parte dei non Greci.

5
Colonizzazione e protocolonizzazione

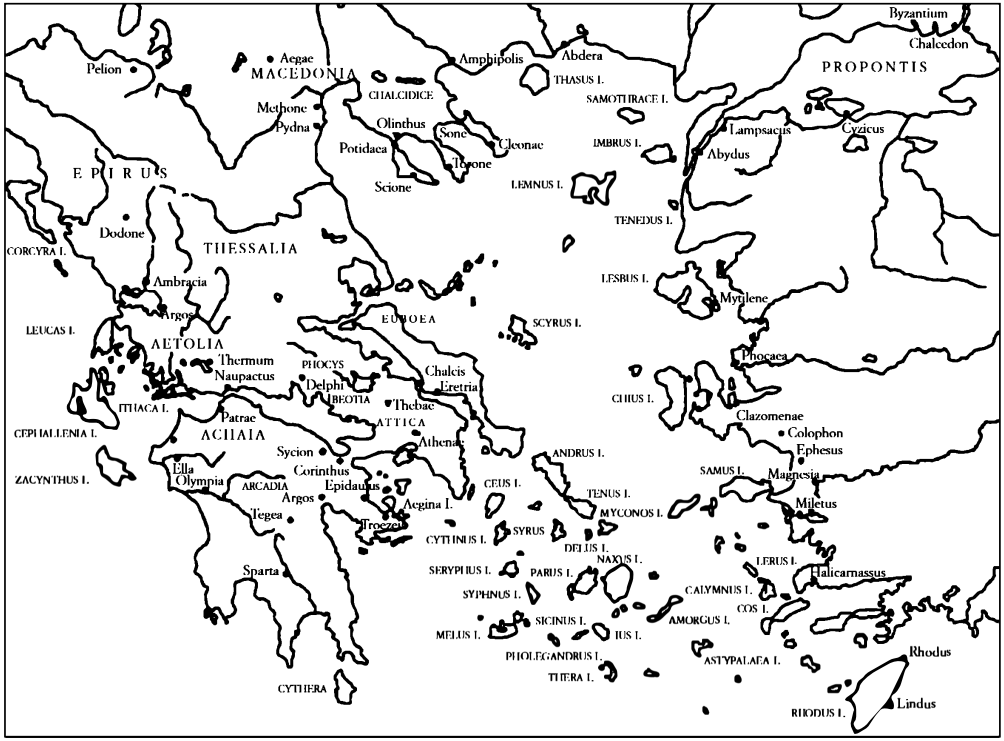
Questo saggio abbraccia un arco temporale di circa sei secoli, dal IX al IV, con insistenza sul periodo arcaico (specie dalla seconda metà dell'VIII al VI). Il suo fulcro geografico è definito dalla prospettiva marittima, che è il contesto immediato del periodo sia protocoloniale o delle esplorazioni (dal IX alla metà dell'VIII secolo) sia del movimento coloniale dei Greci in Occidente. In altri termini, il mappamondo è ruotato sino a porre al centro il Nord-Ovest greco e l'Italia (FIG. 1). Troppi libri di testo e mappe storiche a scuola dividono il Mediterraneo in due parti: dalla Grecia verso Oriente, dall'Italia verso Occidente[13]. Questo libro guarda ad esse insieme.

Tra l'XI e l'VIII secolo Greci migrarono e stabilirono insediamenti nell'Egeo orientale e in Asia Minore. Tra la seconda metà dell'VIII e il VI secolo, fondarono città in quello che ci è noto come continente greco (FIG. 2), lungo le coste del Mar Nero e in quasi tutto il Mediterraneo; la colonizzazione continuò in età classica e s'intensificò nel periodo ellenistico, raggiungendo l'Est. Le sue cause, il suo carattere politico, la sua organizzazione e la costituzione dei gruppi di coloni mutarono nel corso dei secoli, ma sembra che il fenomeno sia rimasto una possibilità costante per almeno un migliaio di anni.

13. L'ho fatto anch'io (Malkin, 1987b). La difficoltà non è semplicemente tecnica (bisogna convenire che è difficile produrre una cartina in formato libro dell'intero Mediterraneo in una scala utilizzabile), ma anche concettuale.

FIGURA 1
Grecia occidentale e Italia

FIGURA 2
Continente greco ed Egeo



La colonizzazione greca in Occidente ebbe inizio con la fondazione di Pitecusa a opera degli Euboici (ca. 750 o forse 770), al largo della Campania, nel golfo di Napoli. Essa ebbe probabilmente inizio anche, com'è suggerito in questo studio, con quella di Corcira eretriese (ca. 750), al largo dell'Epiro e, più a Nord, di Orico, nel golfo di Valona. Dal punto di vista greco è, in certo modo, difficile caratterizzare il periodo precedente a quello qui discusso, perché i termini convenzionali sono o troppo neutrali (geometrico) o troppo vaghi (secoli bui). La terminologia riveste particolare importanza perché ritengo che Odisseo abbia iniziato come eroe della protocolonizzazione, e questo termine potrebbe suonare impropriamente teleologico, suggerendo che i Greci navigarono verso Occidente, diciamo, nell'ultimo quarto del IX secolo sapendo che alla fine vi avrebbero anche impiantato colonie. (In effetti ciò spiega perché evito il termine "precolonizzazione", che è stato criticato in convegni internazionali, specie in Italia e in Francia, e locali.) Il termine "esplorazione", che uso di tanto in tanto, sembra forse più conveniente, perché può includere contatti sia geografici che umani, ma resta troppo generico per risultare sempre utile.

Dato che molto del lavoro dello storico consiste nel far slittare i fatti da una categoria *post hoc* a una *propter hoc* e viceversa, dobbiamo forse ricordare che nel caso della "protocolonizzazione" un indizio di consequenzialità e causalità non è mai così manifestamente fallace. I contatti nelle esplorazioni ben potrebbero avere indotto i Greci a individuare la possibilità di una colonizzazione, proprio come l'età delle esplorazioni nei tardi secoli XV e XVI fu intimamente connessa con la colonizzazione del Nuovo Mondo.

Una considerazione più propriamente storica riguarda la decostruzione del termine stesso "colonizzazione". Il termine si applica convenzionalmente alla fondazione di *poleis* (dunque non prima dell'VIII secolo), esito dell'attività organizzata di una città-madre (*metrópolis*) sotto la guida di un fondatore ufficiale (*oikistés*). Così questo è in contrasto, per esempio, con la più antica migrazione ionica, che ha per esito gli insediamenti nell'Egeo orientale e in Asia Minore. Questi erano presumibilmente i risultati di un esodo di massa e solo gradevolmente acquisirono i tratti della *polis*. In ogni caso, la distinzione tra la colonizzazione successiva all'VIII secolo in Occidente e gli insediamenti più antichi non è così netta come si vorrebbe. Innanzi tutto, gli scrittori greci delle età successive non fecero questa distinzione, usando per i periodi più antichi la terminologia della colonizzazione. In secondo luogo, sembra che gli insediamenti greci nell'Egeo orientale fossero l'esito non di un'unica ondata, ma di un processo graduale che continuò sino all'VIII secolo e consistette di movimenti "interni" (per esempio all'interno di isole) e di nuo-

ve fondazioni oltremare[14]. In terzo luogo, la natura di *polis* delle colonie successive alla metà dell'VIII secolo non è sempre chiara; alcuni preferiscono considerare Pitecusa, per esempio, come *emporium*. Inoltre, non tutte le città-madri erano *poleis*, e la colonizzazione potrebbe essere stata talvolta responsabile del consolidamento della comunità politica della città d'origine. Per via del loro carattere *ex novo*, le colonie offrirono modelli di organizzazione politica e sociale più sofisticata, tali da essere emulati nel vecchio mondo[15]. Infine, i luoghi degli insediamenti "migratori" nell'Egeo orientale e quelli del mondo "coloniale" sono del medesimo tipo. In entrambi i casi, i luoghi erano scelti da una prospettiva marittima (dal mare verso la costa): isole al largo, capi, promontori difendibili dal mare e prospicienti un entroterra sconfinato.

Tucidide osserva che le città greche che egli considera di grande antichità erano tutte ubicate nell'entroterra per timore di scorrerie dal mare; al contrario, le città più recenti erano colonizzate dal mare, lungo la costa. Qui il riferimento sarà stato sia alle città della Ionia (ca. 1000) sia alla colonizzazione dalla metà dell'VIII secolo in poi (Tucidide non distingue tra le due)[16]. In qualche modo, i Greci non avevano più paura del mare, lo navigavano loro stessi. In tutto questo c'è un'influenza omerica. Le scorrerie marine sono spesso menzionate nell'*Iliade* e nell'*Odissea* e, indipendentemente, sono note le scorrerie marittime di età storica: gli Ioni razziavano le coste orientali nel VII secolo, e i testi assiri lo testimoniano[17]. Ad eccezione della Feacia, la maggior parte delle città greche nell'*Iliade* e nell'*Odissea* è ubicata nell'entroterra, conformemente al modello riferito da Tucidide. In effetti, la storia di fondazione (*ktisis*) della Feacia corrisponde più strettamente alle storie ioniche dell'esodo di massa e del trasferimento (pressione esercitata dai Ciclopi) che non a quella della colonizzazione arcaica, nella quale le città-madri erano la norma. Se questo non è un altro caso di deliberata "presa di distanze" (che è sempre una possibilità), la realtà riflessa nell'*Odissea* sembra essere quella di un mondo nel quale le scorrerie marine sono ancora un fatto ordinario, la maggior parte delle città greche era nell'entroterra e la colonizzazione non aveva ancora avuto luogo. Di conseguenza, la Feacia ha per modelli effettivi i siti ionici nel Mediterraneo orientale, ma le realtà della navigazione in Occidente sono quelle del periodo protocoloniale. L'aspetto protocoloniale dell'*Odissea* evoca una situazione di na-

14. Vanschoowinkel (1991).
15. Malkin (1994b).
16. Tucidide, 1, 7.
17. Saggs (1963), pp. 76-80 («I popoli della terra Iauna sono giunti. Fecero un attacco alla città...»). Cfr. Brinkman (1989) e Haider (1996).

vigazione *e di ritorno*, piuttosto che di navigazione finalizzata all'insediamento oltremare.

In termini di pratica e di natura dei siti scelti, dunque, se per il momento accantoniamo le possibilità sia di una colonizzazione micenea più antica sia la questione della *polis*, potrebbe essere errato escludere la prospettiva di una colonia dalla mente dei Greci del IX e della prima metà dell'VIII secolo, poiché insediamenti in quel tipo di siti costieri e isolani si verificarono almeno dalla fine dell'XI secolo in un mondo familiare ai Greci. Non intendo riscrivere la storia della colonizzazione greca, ma piuttosto spiegare il termine "protocolonizzazione": la possibilità di trovare una "terra buona da abitare" (come Odisseo chiama l'isola a largo della costa antistante la terra degli ostili Ciclopi, in *Odissea*, 9, 130) era stata un'opportunità concreta agli occhi dei naviganti protocoloniali nel corso dei secoli bui.

6
Periferie

È da una prospettiva protocoloniale e "periferica"[18] che Itaca si può considerare come il primo luogo reale a essere stato funzionalmente identificato con l'*Odissea*, che è quanto dire connesso con Odisseo, nella mente dei Greci che veleggiavano oltre l'isola e nel rituale. L'Itaca dell'*Odissea* è il limite, o la periferia, della geografia omerica. «L'Atride l'avete udito anche voi, che state lontano (νόσφιν ἐόντες), come tornò e come Egisto gli preparò mala fine» dice Nestore a Telemaco[19], e Atena dice che Itaca è «ben lontana [...] dalla terra d'Acaia»[20]. "Al di sopra" di Itaca c'è il grande Oltre, da cui i Feaci riportano Odisseo a casa. Nell'*Odissea* è il passaggio dalla Feacia a Itaca a segnare il ritorno al mondo reale. Inoltre Itaca, a quanto pare una comunità prospera e attiva in modo autonomo nel periodo protocoloniale, si trovò esattamente nel punto geografico in cui partenze o ritorni poterono essere percepiti come navigazioni sulla

18. Il termine è familiare, specie dal discorso letterario del "postcolonialismo" contemporaneo (cfr. la discussione in Ashcroft, Griffiths, Tiffin, 1995). Poiché "colonizzazione" è diventato quasi un termine tecnico nello studio degli insediamenti greci, e poiché ha già causato abbastanza confusione per via della sua somiglianza a "colonialismo", temo che usare la terminologia postcoloniale confonderà ancor più la questione. Condivido, comunque, alcune delle preoccupazioni che hanno reso centrale la questione dell'"ibridismo".

19. *Odissea*, 3, 193 s. (trad. di R. Calzecchi Onesti).

20. *Odissea*, 13, 249 τήν περ τηλοῦ φασίν Ἀχαιίδος ἔμμεναι αἴης (trad. di R. Calzecchi Onesti).

scia di Odisseo. I Greci del IX e dell'VIII secolo navigarono verso un "oltre" esplorabile dagli uomini, contrapposto all'"oltre" immaginario di Odisseo. Poiché Itaca era stata sempre identificata nell'antichità con l'Itaca omerica, fu il duplice ruolo della popolazione di Itaca stessa e di quelli che facevano tappa nell'isola a rendere possibile l'identificazione.

Un'altra affascinante categoria accessoria, che potrebbe emergere da questo studio, riguarda uno schema piuttosto consistente di sovrapposizione "periferica" del mito a popoli e territori. In quanto eroe protocoloniale, Odisseo è particolarmente connesso con le articolazioni etniche. È sintomatico, per esempio, che in un passo alla fine della *Teogonia* (cfr. CAPP. 5 e 6) egli figuri come progenitore di popoli (i Latini e i Selvaggi) non identificati con aree di contatto diretto – quelle antistanti Pitecusa e Cuma, in Campania (dove inizialmente si insediarono gli Euboici) –, ma residenti di là dagli immediati confini campani. La prospettiva coloniale periferica, da distinguere da quella protocoloniale, comporta legami più diretti con la topografia del territorio. Per esempio Nestore, Filottete e Diomede quasi mai furono collocati nei centri coloniali greci; i loro luoghi furono di frontiera e periferici e, al principio, funzionarono probabilmente come mediatori tra le colonie greche e i popoli non greci e tra alcune città greche[21].

Gli eroi periferici dei *nostoi* in genere non sembrano aver giustificato, o legittimato, *a priori* la fondazione di una colonia così come, per esempio, l'oracolo di fondazione di Eraclea Pontica, fondata nella metà del VI secolo, stabiliva che la città fosse ubicata intorno alla tomba dell'argonauta Idmone. Invece, la loro posizione periferica potrebbe avere avuto origine nel desiderio greco di avvicinare i non Greci in un modo che potesse blandirli (di nuovo, l'ibrido *middle ground* di White); essi potrebbero anche essere stati conseguenza di movimenti e insediamenti di singoli Greci nelle regioni di frontiera delle colonie, che stabilirono per se stessi il culto di un eroe dei *nostoi*. Relazioni indipendenti con popolazioni periferiche o dell'entroterra erano importanti specialmente in vista dei territori limitati delle colonie più antiche[22], e potrebbero essersi configurati come importanti espedienti culturali di mediazione. Al tempo stesso, questi stessi insediamenti e culti degli eroi dei *nostoi* poterono in seguito (nel tardo VI secolo) acquisire la precisa funzione di giustificazione per l'espansione, la guerra, la conquista.

Gli eroi dei *nostoi* nelle colonie periferiche mi sembra evochino l'immagine della camicia di Nesso. Trafitto dalla freccia di Eracle, il centau-

21. Malkin (1998a).
22. Cfr. Whitehouse, Wilkins (1989) con Dench (1995), p. 31.

ro Nesso esortò Deianira a impregnare una veste del suo sangue e a nasconderla dai raggi del sole. Se mai avesse sospettato che Eracle non fosse più innamorato di lei, gliela avrebbe data da indossare e ne avrebbe così recuperato l'affetto. Quando quel giorno giunse, Eracle veniva dall'Eubea con la bella Iole, e Deianira donò a lui la veste. Questa, esposta ai raggi del sole, si attaccò alla carne di Eracle, divorandola. Anche i *nostoi* funzionarono talvolta come "doni" di acculturazione e mediazione, ma quando esposti ai raggi dell'ambizione espansionistica, gli eroi dei *nostoi*, al pari della veste, incendiavano chi ne facesse uso.

7
Analogie e dicotomie

Osservare nuovi mondi e nuove terre è un tema che ha felicemente guadagnato popolarità, specie in rapporto al Nuovo Mondo nel XVI secolo e alla scoperta e colonizzazione europea dell'Australia. I confronti tra colonizzazione greca antica ed esplorazione e insediamento europei nel Nuovo Mondo non sono una novità. John Finley, per esempio, confronta la percezione dell'*Odissea* con quella della *Tempesta* di Shakespeare [23], che riflette un'oscura consapevolezza del Nuovo Mondo senza alcun interesse per la precisione geografica. Connessa con il generale interesse per il Nuovo Mondo e con la sua mutevole reputazione è la suddetta, crescente preoccupazione per l'immagine dell'Altro, applicata all'antichità, per esempio, nel fecondo studio di François Hartog (1988) o di Edith Hall (1989). In che misura questi approcci e interessi – fondati specialmente sull'analogia – sono utili alla comprensione, attraverso il mito, dell'atteggiamento greco in Occidente?

A un primo sguardo l'analogia con la scoperta europea del Nuovo Mondo sembra invitante. I viaggi e le colonizzazioni sia greche sia europee comportarono incontri con popoli stranieri, percepiti di solito attraverso il filtro della mentalità del colonizzatore. In entrambi i casi, terre straniere ed etnografie furono espresse nei termini della cornice di riferimento dell'occupante. I nativi del Nuovo Mondo, si sostiene, apparvero agli Spagnoli come "Altri assoluti", e "nuovo" fu il mondo incontrato. Comunque, le discrepanze tra la situazione greca e quella spagnola sono significative. Innanzitutto, ci sono importanti differenze nel punto di partenza [24]. Gli Europei osservavano il Nuovo Mondo da una cul-

23. Finley (1978), p. 50.
24. Greenblatt (1991), p. 123, sulla visione del mondo "decentrata" di Erodoto.

tura del "centro", espandendosi in nuove direzioni, nella piena fiducia della propria indiscutibile superiorità e – ciò che più di tutto è significativo – del proprio monopolio della verità religiosa. L'antica religione greca fu del tutto dissimile dalla religione rivelata, monoteistica ed esclusiva professata dagli Spagnoli. La sua natura, che ammetteva molti dèi e, specialmente, molti eroi, rese invece possibile una percezione comprensiva dell'umanità, contrastante con l'idea di un "Altro assoluto". Per quanto ne sappiamo, i Greci assumevano che gli altrui dèi fossero identici ai propri, sia pure con nomi, riti e rappresentazioni differenti. Diversamente dall'incontro cristiano con gli "infedeli", la religione greca si configura come una *langue* universale, e i nomi locali delle divinità come caratteristica *parole*. Così, come vedremo, fu egualmente semplice attribuire una genealogia greca eroica a Indiani, Persiani, Egineti o Molossi, perché ciò che chiamiamo "eroi greci" non furono Greci, ma semplicemente "eroi"[25].

La nozione di un centro superiore, dal quale il mondo della colonizzazione è osservato, era, quasi certamente, assente nel periodo arcaico. Molto prima che lo dicesse Erodoto nel V secolo, i Greci ebbero familiarità con le culture orientali più antiche e più altamente sviluppate. Periferica fu la loro stessa posizione. Il loro punto di partenza non fu, dunque, un "centro" europeo, ma un luogo tra due mondi, il Vicino Oriente, politicamente avanzato, e le aree più arretrate del Mediterraneo e del Mar Nero. In Occidente e nel Nord, i Greci trovarono popolazioni in qualche modo simili a loro (gli Etruschi), oppure meno sviluppate sotto il profilo tecnologico e politico. La prospettiva greca del "luogo" di partenza fu di diffusione, non di concentrazione. Non solo i Greci non furono la civiltà più evoluta del mondo, come invece sembra che gli Spagnoli sentissero d'essere, e non solo non ebbero Dio e la verità dalla propria parte, ma nemmeno provennero dal medesimo luogo. Il "luogo" greco nel periodo arcaico si misurava sulla differenza. Oltre a voler osservare le differenze tra "Altri", che pare essere al centro di così tanti discorsi intellettuali, dovremmo provare a tracciare distinzioni più raffinate all'interno della categoria del "sé". Per i Greci, tale osservazione poteva risultare naturale perché, diversamente dall'idea di "Europa", che era già emersa nel Medioevo[26], l'idea di "Grecia" come luogo non esisteva nel periodo arcaico.

I Greci furono anche molto diversi tra loro nei termini dei luoghi che abitavano. I luoghi particolari da cui essi partirono per colonizzare – la

25. Drews (1973), cap. 1.
26. Barnavi (1995).

terra (non la *polis*) di Acaia o la singola città-madre di Calcide o Corinto – valorizzarono caratteristiche locali più che etniche. Così, per esempio, quando colonie miste (come Imera, in Sicilia) dovettero decidere i propri *nómima* (calendario, divisioni sociali, magistrature, rituali ecc.), i termini della loro decisione furono non etnici, ma rapportati alla *polis* (per esempio: "calcidesi")[27].

Né vi fu, nel periodo arcaico, un'immagine uniforme del popolo greco attraverso il cui prisma fossero definite le etnicità degli altri. Come ha osservato Jonathan Hall, prima del V secolo il carattere dell'etnicità greca fu "aggregativo" più che "oppositivo", quest'ultimo implicando un'entità unificata e definita in contrasto con "gli Altri/i barbari". La dicotomia intuitiva fra il Sé e l'Altro, tra il greco e il barbaro, così popolare negli ultimi vent'anni, diventa piuttosto fuorviante quando applicata al periodo arcaico. Appartiene più propriamente al V secolo quando, dopo le guerre persiane in Oriente e le guerre contro i Cartaginesi, gli Etruschi e varie popolazioni italiche a Occidente, un senso più forte di vittorioso panellenismo emerse con insistenza, a incoraggiare l'identificazione dei Troiani del mito come barbari e dei "Greci" storici come "non Altri". Per contrasto, nel periodo arcaico non troviamo Greci in quanto opposti ai non Greci come "Altri assoluti"[28]. Ciò che troviamo, invece, è molto più complesso, mutualmente condizionante, socialmente stratificato, poeticamente forte, atto a forgiare immagini e percezioni di realtà.

A parte il luogo dal quale si partiva, i Greci e gli Spagnoli del XVI secolo differirono anche nel concepire il luogo di arrivo. La colonizzazione greca, specie dopo la seconda metà dell'VIII secolo, non coinvolse interi "mondi", com'era presupposto nelle bolle papali a proposito della divisione del Nuovo Mondo tra Spagna e Portogallo. La colonizzazione fu condotta più in termini di punti di insediamento che in termini di pretese *a priori* su spazi territoriali estesi e potenzialmente chiusi entro confini. Dove tali pretese sono manifeste, come nel caso dei Cirenei del VII secolo, che chiaramente videro l'intera Libia come loro terra promessa[29], hanno a che fare con un indefinito potenziale che parte da una demarcazione costiera.

Guardando al mondo non da una cultura centrale, superiore (essa stessa immaginaria, anche se reale per chi la percepisce), ma da una molteplicità di punti di osservazione e di riferimento, si esplorava e si colonizzava un mondo che appariva non assolutamente "altro", ma for-

27. Tucidide, 6, 1-5.
28. Cfr. Dench (1995), p. 22.
29. Malkin (1994b), pp. 169-74.

se eccedente il proprio. Nessuno può sapere con certezza fino a che punto (o se) le popolazioni del Nord-Ovest e in Italia siano state percepite, in termini di contrasto, come "non Greci". Potrebbero essere state guardate come *xenoi* (forestieri), come gli Spartani continuavano a chiamare i barbari al tempo di Erodoto[30]. Il caso famoso degli Sciti, la cui sconcertante distanza poteva renderli utili a Erodoto per ritrarli come assolutamente "altri"[31], era eccezionale e tardo (V secolo). Le terre più vicine (alcune di esse contigue) raggiunte dai Greci ("Greci" nei nostri termini) nel IX e nell'VIII secolo non furono né la Scizia né l'America. Le distanze, sebbene commisurate alla tecnica di viaggio, non comportavano tuttavia la totale inconsapevolezza e novità dei tempi di Colombo. Anche se i contatti micenei con l'Italia erano stati dimenticati a partire dal IX secolo, la protocolonizzazione significava non l'attraversamento di oceani sconosciuti, ma il navigare oltre, lungo le medesime coste (Epiro), o l'attraversare terre osservabili a occhio nudo (Otranto). Una qualche consapevolezza dell'esistenza di queste terre, e forse anche una certa familiarità con l'identità dei loro abitatori, esisteva di certo.

Vediamo dunque che, nella misura in cui a un certo punto i Greci percepirono se stessi in termini omerici (l'appellativo generico di "greco" manca nell'*Iliade* e nell'*Odissea*), il termine "straniero" potrebbe essere male applicato, perché la "differenza" potrebbe non essere stata affatto considerata in termini etnici. Proprio come in "Grecia", per esempio, c'erano Arcadi autoctoni (greci, ma al di fuori della genealogia dell'eponimo Elleno), Pelasgi, "pre-Greci" (a Lemno, per esempio) e una mescolanza di Eteocretesi e Cretesi dorici, così pure nel "nuovo mondo" coloniale greco c'erano discendenti reali di Odisseo (Epiro) e persino intere nazioni di discendenti (Etruschi). Suggerisco che, proprio come l'etnicità greca stessa fu aggregativa, così lo fosse anche quella delle popolazioni incontrate durante i periodi protocoloniale e coloniale. Forse la situazione coloniale accelerò i processi di sviluppo oppositivi, ma non sembra che il risultato sia stato una generale opposizione greco-barbaro. Nel tempo, specie durante il V secolo, quando coalizioni di Greci combatterono contro i Fenici e gli Etruschi in Sicilia e in Italia, e i Persiani in Grecia, subentrò il modello di opposizione etnica.

Greenblatt fa notare indirettamente che i *conquistadores* furono esasperati dalla mancanza di prontezza, da parte dei nativi, a credere nel loro amorevole Dio sofferente, e che in ciò videro una ragione per ucci-

30. Erodoto, 9, 11, 2; cfr. 9, 55, 2 con Hall (1989), p. 10.
31. Hartog (1988); cfr. Cartledge (1993).

derli. Di contro, i Greci non convertirono nessuno[32], ma prontamente promossero i propri eroi a progenitori del mondo intero. I Persiani presumibilmente non dettero peso a un "Perseo" loro antenato eponimo ma, in Epiro e in Italia, alcuni degli eroi dei *nostoi* furono accettati come tali. Nel VI secolo, in ogni caso, assimilare eroi greci poté valere come causa di guerra, provando, per esempio, che quanto Crotone si accingeva a conquistare era "greco". Gli Spagnoli combatterono i nativi perché, si presumeva, non erano cristiani come loro. I Greci poterono combattere i nativi perché questi erano divenuti "greci".

8
Il mito come legittimazione

Se le analogie storiche sono ingannevoli, lo *Zeitgeist* dello storico può considerarsi pericoloso. A vivere in un paese nel quale la giustificazione è parte integrante dell'identità di ognuno, si finisce col prestare particolare attenzione ad argomenti di legittimazione storici (ritorno in una patria nazionale), religiosi (la "terra promessa" da Dio), socialisti (costruire una società nuova) e nazionali (preservare la nazione e metterla in grado di realizzare le proprie potenzialità). Mi sono sempre chiesto fino a che punto la religione e la mitologia greca siano servite come "legittimazioni" per la colonizzazione, ma ho provato a considerare il mio *Zeitgeist* come punto di partenza delle mie domande, più che come somma complessiva delle mie risposte. In generale, credo che gli scrittori di antichità usino il termine "giustificazione" con troppa vaghezza, applicandolo quasi a ogni uso del mito in contesto di colonizzazione. È perfettamente legittimo pretendere che miti e culti siano usati come giustificazione, o per appropriazioni territoriali o per dominazioni politiche, fintanto che tali usi siano espliciti. C'è un mondo di differenza tra un esplicito mito di legittimazione, come quello usato da Dorieo per avanzare pretese sulla Sicilia occidentale (Eracle aveva lasciato lì una città per i suoi discendenti, tra i quali lo stesso Dorieo), o quello di Alessandro il Molosso (un discendente da un eroe dei *nostoi*, Neottolemo, che si proclamava erede di Diomede in Italia), e le giustificazioni "implicite" che uno storico moderno potrebbe sostenere in questo o quel contesto storico. In tali casi, anche se l'inferenza sembra ragionevole, resta ancora da precisare la definizione di "giustificazione" per poterne fare un uso re-

32. Con l'interessante eccezione del culto di Artemide Efesia, diffuso da Massalia (cfr. Malkin, 1990d).

sponsabile. La giustificazione implicita è una questione problematica, non una risposta.

Non ogni uso del mito in una situazione politica ha valore irredentista, propagandistico o cinico. François Jouan, per esempio, presceglie, come epigrafe di un testo letto a una conferenza su mito e politica[33], una citazione da *L'uomo del destino* di George Bernard Shaw, nella quale il drammaturgo esprime in sintesi l'imperialismo britannico: «Quando egli [*scil.* l'inglese] vuole un nuovo mercato per le sue merci adulterate di Manchester, spedisce un missionario a insegnare il Vangelo ai nativi. I nativi uccidono il missionario; egli corre alle armi in difesa della cristianità, combatte per essa, per essa fa conquiste. E ottiene, in premio dal cielo, il mercato». Tuttavia, non ogni localizzazione di una scena dell'*Odissea* va spiegata in termini di mito di legittimazione territoriale.

Mi sembra sia un errore assumere che la maggior parte delle colonie greche abbia usato i miti per giustificare *a priori* le proprie fondazioni. Il mondo della colonizzazione spartana, ove questo fosse davvero il caso, fa eccezione[34]. La religione, specialmente l'oracolo delfico, funzionava *a priori*, procurando una ratificazione generale per la colonizzazione e per la colonia stessa come dono di Apollo; le profezie di Delfi, tuttavia, non erano miti ma oracoli contestualizzati *ad hoc*. Né le profezie che restano con qualche pretesa di autenticità fanno menzione di giustificazioni mitiche[35]. L'adattamento del mito (e talvolta di figure mitiche del culto) al territorio era un processo più graduale e particolarizzato.

Le osservazioni estemporanee che si trovano sul ruolo dell'*Odissea* nel "discorso" della colonizzazione[36] possono essere piuttosto fuorvianti. Niente che Odisseo faccia nell'*Odissea* somiglia, nemmeno lontanamente, alla fondazione di una colonia. Tutti i suoi viaggi sono l'esatto opposto di una vicenda di fondazione, e Omero è abbastanza cortese da offrircene alcune (che gli storici moderni potrebbero considerare echi di una colonizzazione reale). Eppure c'è chi pensa, per esempio, che l'*Iliade* e l'*Odissea* "legittimino" la colonizzazione[37], senza chiedersi come, quando, per chi e che cosa s'intende con "legittimazione". L'accecamento di Polifemo costituisce una giustificazione per la conquista e l'espulsione dei nativi? Forse. Ma occorrerebbe dimostrarlo e, nel farlo, affrontare una contraddizione implicita. Può sembrare controintuitivo, ma si deve affermare categoricamente che nessuna storia

33. Jouan (1990).
34. Malkin (1994b).
35. Malkin (1987b), cap. 1.
36. Hall (1989), pp. 47-50; Dion (1977), p. 15; Dench (1995), p. 37.
37. Hall (1989), p. 48.

greca di fondazione, "rappresentazione collettiva" che commemora la fondazione di una comunità *politica*, ha mai fatto ciò nei termini della conquista di un mostro.

9
Rappresentazioni collettive e ricerca moderna

Le fonti troppo spesso tacciono, ma le immagini di Odisseo, Diomede e altri aprono la porta ai pensieri e alle rappresentazioni collettive di quelli che (per noi) sono latenti esploratori/coloni. Inoltre, mostrando che le popolazioni indigene furono ricettive degli stessi eroi greci, esse potrebbero offrire un panorama delle attitudini di quelle popolazioni. Ma quali sono i termini di accesso a tali rappresentazioni collettive?

Le rappresentazioni collettive greche sono state studiate nella generazione passata specialmente in Francia, da studiosi associati a Jean-Pierre Vernant, il fondatore del Centre Louis Gernet. Da un'angolatura differente, il *New Historicism* di Stephen Greenblatt sta avendo ora una crescente influenza sullo studio della "poetica culturale" nella Grecia antica. Nel mio lavoro sulla colonizzazione greca ho sempre studiato le "rappresentazioni" non come entità essenzialiste, ma nei termini della loro funzione e impatto in un dato contesto storico. Il senso complessivo della mia ricerca è stato quello di combinare storia positivistica e studio della religione, del mito, del culto, delineando le loro reciproche influenze come processi *in fieri*. Perché un simile approccio abbia valore, la metodologia implicita richiede che in ogni momento se ne precisi il quadro storico. Così, per esempio, in Malkin (1994b) il mito di legittimazione del ritorno degli Eraclidi è studiato ora nei termini della legittimazione stabile delle casate reali spartane e, altrove, nei termini del suo impatto sulla (e del suo uso per la) legittimazione dei tentativi dello spartano Dorieo di insediarsi nella Sicilia occidentale alla fine del VI secolo, ora nei termini della sua relazione con la festa religiosa delle Carnee, infine a proposito dell'invasione dorica. Ciascun contesto storico relativizza l'assetto complessivo del mito in quanto rappresentazione collettiva. La rappresentazione rimane "collettiva", ma le sue funzioni e sembianze sono multivalenti e multiformi. Le rappresentazioni devono quindi essere guardate come attraverso un prisma, che consenta alle stesse lenti a più facce di osservare alcune rappresentazioni collettive in diversi contesti.

Martin Nilsson (1972) si avvicina, in alcune delle sue questioni, alle mie, sebbene egli non abbia mai inteso scrivere più di un saggio genera-

le, senza troppa attenzione al mondo coloniale, e sebbene la sua nozione di "politica" sia – a mio avviso – troppo limitatamente intenzionalista. L'opera più impressionante sul mito nel mondo coloniale, che tratti comprensivamente un'area relativamente ampia della colonizzazione greca (Italia e Sicilia), è quella di Jean Bérard. Ma Bérard (forse seguendo il padre, l'omerista Victor Bérard) adotta il metodo del "mito come storia", che spiega i culti identificati con eroi greci come necessariamente nati da contatti preistorici (per esempio micenei). Come ho detto, il mio metodo si potrebbe considerare del "mito come storia" solo dopo aver capovolto la prospettiva di Bérard: io studio i miti come parte integrante della storia del periodo nel quale essi erano narrati. Studi di storie di fondazione come quelli di Schmid, Gierth e Prinz esprimono una concentrazione tematica che è, in qualche modo, piuttosto utile per ciò che sto tentando qui. Altri lavori sulla religione greca saranno discussi *ad hoc*; nessuno di essi, in ogni caso, sembra dedicare un'indagine complessiva alla funzione della religione e della mitologia come mediatori tra comunità e territori.

C'è un'eccezione gradita e rilevante. Il tema centrale di Dougherty (1993) si avvicina ad alcuni dei miei interessi. Esso esamina certe rappresentazioni greche della colonizzazione, prevalentemente da un punto di vista letterario, nei termini della costruzione del loro intreccio come «narrativa coloniale», che è «uno dei modi in cui i Greci (in quanto cultura) danno autorità al loro passato comune»[38]. Il metodo della Dougherty consiste nel creare una nozione astratta, piuttosto essenzialista, di "cultura greca" e nel trarre conclusioni attingendo liberamente a fonti arcaiche, classiche ed ellenistiche in quanto rappresentative della poetica culturale greca. Personalmente, sono incline a contestualizzare certe affermazioni esplicite nelle fonti, e solo allora a valutare la validità di una generalizzazione. Non si tratta soltanto della differenza tra un approccio "letterario" e un approccio "storico". Se un *nostos* poté assolvere una funzione di conciliazione e mediazione in una fase e divenire, in un'altra, una giustificazione per la conquista e la distruzione, non si tratta della stessa "rappresentazione", anche se il mito è il medesimo. Per esempio, per dare una definizione complessiva delle rappresentazioni "greche" dei fondatori di colonie come rappresentazioni di assassini (una definizione per la quale il *corpus* è di fatto molto piccolo), Dougherty aggiunge "esuli" come variante di "assassini" (sebbene tale equivalenza richieda una dimostrazione particolare)[39]. Per aggiungere alla lista Batto,

38. Dougherty (1993), p. 6.
39. Dougherty (1993), p. 35.

il fondatore di Cirene (la storia di fondazione di Cirene è una delle più documentate, e quindi importanti, per il mio discorso), trascura Pindaro, Erodoto, il testo iscritto del decreto di fondazione di Cirene e anche Callimaco, i quali – tutti – offrono storie di fondazione ricche e dettagliate, che nulla hanno a che fare con il delitto né con l'esilio. Sceglie piuttosto di adottare la versione di Menecle di Barce, erudito ellenistico del II secolo d.C., il quale, nel suo resoconto, si limita a ipotizzare che Batto fosse stato costretto a lasciare la patria a causa di lotte civili. Dougherty ha ovviamente ragione a sostenere che fosse questa, per Menecle, la rappresentazione rilevante, ma è discutibile trattare questa opinione alla stregua di una collettiva rappresentazione culturale greca.

Quella di "rappresentazione" non è – a mio avviso – una nozione trasparente, e ciò che costituisce una rappresentazione e ciò che è relazione tra rappresentazioni esplicite e implicite esige di essere spiegato. Ci sono questioni che vanno affrontate, in particolare quella dell'interdipendenza tra rappresentazione e contesti storici[40]. Le rappresentazioni mutano nei secoli. Questa sembra essere anche l'opinione di Greenblatt: le rappresentazioni sono vincolate, relative, localizzate e storicamente determinate. Solo prendendo in esame questa interdipendenza, forse anche interrogandosi sull'apporto delle popolazioni native, si può giungere a un approccio sofisticato e sfaccettato.

Non mi trovo a mio agio con la predilezione della ricerca moderna (Dougherty non è isolata in questo) a inferire "rappresentazioni", trascurando del tutto quelle esplicite e ben documentate. È curioso, per esempio, che la scelta greca esplicita, e spesso documentata, di rappresentare la colonizzazione come il risultato di un'iniziazione di Apollo sia spesso accantonata a favore di inferenze che riguardano l'"ideologia coloniale". Espressioni come "ideologia coloniale" devono o essere bene attestate nelle fonti oppure ricavate da indizi dimostrabili in una situazione ben determinata.

Infine, chi condensa diverse categorie di miti corre il rischio di generalizzare a proposito dell'"ideologia", quando è piuttosto la differenza tra quelle categorie che sembra interessare. Per esempio, sostenere, con Dougherty, che il mito di Apollo e della ninfa Cirene rappresenti il dominio della cultura greca sulla cultura indigena[41] richiederebbe innanzitutto di mostrare che le nozioni di "dominio", di "cultura greca" (o persino solo di "cultura") e di "culture indigene" abbiano valore nel

40. Greenblatt (1991), p. 12.

41. Apollo non dà alla ninfa Cirene investitura di fondatrice, come sostiene Dougherty, aspetto, questo, non implicito nel valore di *archépolis*.

contesto in discussione[42], e in secondo luogo la dimostrazione che anche il mito stesso appartiene a un discorso coloniale e, se è così, a quale aspetto di quel discorso. Di contro, l'approccio di Dougherty diviene più ricercato e convincente quando analizza l'opera di specifici autori, Pindaro in particolare, o quando applica elementi del folklore a ciò che lei descrive come discorso coloniale, per chiarirne le metafore.

In conclusione, le principali differenze tra la nozione di poetica culturale della Dougherty e la mia consistono nella mia preferenza per la contestualizzazione storica (così come archeologica e iconografica) a partire da prospettive molteplici e nella mia astensione dalle astrazioni essenzialiste.

10
Contenuti e forme

Dopo una discussione sulle categorie di "mito", "oralità" ed etnicità (CAP. 1), il contesto per la presenza di Odisseo come eroe protocoloniale è presentato nel CAP. 2 attraverso l'analisi delle traiettorie di navigazione dei Greci (su, giù, intorno) nel Mar Ionio e in parte dell'Adriatico. Itaca compare sia tra le rotte marittime di altri Greci, sia con un ruolo indipendente. Sotto il profilo archeologico, come ha mostrato in particolare Catherine Morgan, Itaca non solo era di strada per altri (la più antica iscrizione greca di *xenía*, per esempio, proviene dal suo principale santuario di Aetos), ma era proprio come il tipo di sito in cui i Greci stabilivano una colonia a Occidente a partire dalla metà dell'VIII secolo. In rapporto alla madrepatria era un'isola al largo, come è ripetuto spesso anche nell'*Odissea*. Lo schema che emerge per Itaca nell'*Odissea* è familiare da altre situazioni al largo della costa: contatti, spesso ostili, con il continente subito prospiciente e relazioni amichevoli con la terraferma più distante (di nuovo: "periferica"): l'Elide fino a sud e la Tesprozia (Epiro), le cui popolazioni erano alleate degli Itacesi, fino a nord. Dalla metà dell'VIII secolo ha inizio la colonizzazione vera e propria, e io espongo una ricostruzione storica della colonizzazione eretriese (euboica) a Corcira (più tardi identificata dai Greci come Feacia, dove fu isti-

42. Il problema è stato sollevato in molte ben note e ben divulgate conferenze sulla colonizzazione greca. Dougherty non si è confrontata con il lavoro di generazioni di studiosi (per lo più di lingua francese) sulla questione *penser la cité*, che si dirige al cuore delle rappresentazioni collettive nella Grecia antica. Similmente, il suo trattamento delle ricerche pubblicate in Germania su alcune delle sue tematiche (in particolare Schmid, 1947; Gierth, 1971; Prinz, 1979) è corrivo; né ella affronta la seconda parte del lavoro di Jean Bérard sulla colonizzazione greca (Bérard, 1957), che ha a che fare esclusivamente con il mito.

tuito un culto di Alcinoo) e, molto al di sopra della costa epirota, a Orico, nella baia di Valona, di fronte a Otranto, in Italia, dove ritrovamenti significativi hanno ridisegnato la storia della presenza e dei contatti greci (euboici e corinzi) in queste regioni. I Greci non furono soli, e anche gli Illiri sembrano avere attraversato questi stretti, aprendo ad altri la possibilità di diffondere *nostoi*. Gli Euboici di Corcira e di Orico (così come i Corinzi) furono contemporanei dei fondatori euboici di Pitecusa (nel golfo di Napoli) che bevvero alla "coppa di Nestore", con ciò mostrando una qualche consapevolezza del ciclo troiano (CAP. 5).

La prima indicazione della ricezione di Odisseo da parte degli Itacesi e di altri ci apparirà (CAP. 3) in un caratteristico sito di navigazione nell'isola d'Itaca, percepita anche come il punto di confine della geografia omerica. Navigando verso nord-ovest, i Greci storici (non gli eroi dell'epica) avrebbero doppiato l'isola, ed è probabile che abbiano fatto tappa in un luogo significativo. In termini di pratica marittima, questo luogo era l'unico porto disponibile nel canale tra Itaca e Cefalonia. C'è a Itaca una piccola baia, bella, dalle acque profonde, la baia di Polis, resa famosa dalla scoperta di un santuario situato in una grotta sul mare, nel quale splendidi tripodi bronzei furono dedicati durante il IX e l'VIII secolo. È proprio qui che gli Itacesi del luogo e altri Greci venerarono Odisseo, e vi sono buone ragioni per credere che la dedica dei tripodi abbia evocato l'approdo dell'eroe a noi familiare dall'*Odissea*.

In età classica Odisseo fu indubbiamente l'eroe "nazionale" di Itaca, apparendo sulle monete e, esplicitamente, come oggetto di culto. La documentazione relativa si mostrerà importante nell'interpretazione di un'iscrizione ellenistica che espressamente identifica il culto di Odisseo nella grotta dei tripodi. Mostrerò che l'istituzione di un rapporto con Odisseo al livello di una comunità fu un processo iniziato molto prima. Ma il culto itacese non fu indipendente da una dimensione "internazionale", e il contesto, per la presenza di dediche dispendiose nella periferica baia di Polis, è da spiegare in relazione al traffico marittimo. Comunque, una volta che le rotte di navigazione attraverso il canale di Leucade furono politicamente assicurate, il canale di Itaca-Cefalonia fu molto meno frequentato e non si sarà più ritenuto necessario fare tappa alla baia di Polis. Nessun tripode sembra esservi stato dedicato dopo il VII secolo. Itaca illustra, insomma, che il IX e l'VIII secolo furono un'epoca di convergenza tra mito e storia: esplorazione, protocolonizzazione, ruolo indipendente e conseguente identità della comunità d'Itaca, qualità salienti di Odisseo sia come eroe "locale" itacese, sia come tipo protocoloniale, panellenico.

I tripodi stessi, combinati con la documentazione archeologica dei contatti greci oltre la costa dell'Epiro (inclusa l'odierna Albania) e a

Otranto, in Italia, implicano un culto i cui partecipanti trascendono il localismo. Euboici e Corinzi, direttamente o attraverso relazioni di *xenía* con Itacesi, a loro volta furono coinvolti. La loro partecipazione sembra indicare uno dei più antichi culti di cui si sa che coinvolsero Greci di fuori e di diversi ceppi "etnici" (i Corinzi erano Dori, gli Euboici Ioni). Le loro dediche furono fatte a un eroe la cui storia era panellenica: Odisseo fu a un tempo itacese e acheo. La comunità legata al culto fu dunque protopanellenica.

In Epiro (CAP. 4) ciò che conta sono i "falsi racconti" di Odisseo e le continuazioni dell'*Odissea*. Il tratto saliente di Odisseo non è quello del viaggiatore protocoloniale, né è più quello del viaggiatore fantastico. La sovrapposizione di *nostoi* fu un processo graduale, iniziato con la formulazione di genealogie regali e conseguenti etnicità. Qui, né l'*Odissea* né le sue continuazioni offrivano legittimazioni alla colonizzazione. Piuttosto, i "miti di legittimazione" furono genealogici (specie per i Tesproti, i Molossi e i Caoni). Ad arte l'*Odissea* stessa propone itinerari tesproti alternativi, e la profezia di Tiresia apre la via alle sue continuazioni. Esaminando queste col parametro della profezia di Tiresia, è forse possibile determinare quali di esse appartengano a un periodo relativamente antico e come giunsero a valere per la definizione delle genealogie epirote e dell'etnicità. L'*Odissea* riflette contatti e familiarità con la Tesprozia, forse alludendo a episodi di poesia orale che stanno in rapporto specifico con la Grecia nord-occidentale. Questi aspetti potrebbero aver reso le aristocrazie locali particolarmente ricettive ai *nostoi* e alle genealogie degli eroi del ritorno. La significativa assenza, in Epiro, di Eracle, il progenitore archetipico, sembra indicare una particolare situazione storica per l'adozione di Odisseo. Nella sua vicenda tesprota, non odissiaca, Odisseo fonda una città e un oracolo, combatte guerre contro i barbari Brigi, aiuta il re del luogo, fonda una stirpe reale. Siamo qui di fronte, a quanto pare, a tradizioni epirote indipendenti.

L'Itaca storica, che propriamente appartiene alla regione, potrebbe essere stata responsabile dell'interesse per Odisseo in Epiro (direttamente o attraverso contatti con altri Greci che avevano fatto tappa a Itaca). Gli Epiroti stessi furono probabilmente attratti da Odisseo per via del suo statuto di eroe omerico, connesso con l'isola vicina (ma non con un vicino prossimo ed eccessivamente familiare), e tradussero le sue vicende in termini umani, genealogici e poetici. Anche le rivalità epirote potrebbero avere avuto una parte di responsabilità: Tesproti, Molossi, Caoni facevano a gara nell'arrogarsi come antenato un eroe dei *nostoi*. L'intento delle case reali epirote era probabilmente non quello di ellenizzare le origini etniche dei rispettivi popoli, ma di eroizzare le origini delle proprie dinastie, e si rivelerà questione interessante in che misura

tali nozioni fossero diffuse in termini di appartenenza etnica. L'Epiro, la cui "grecità" fu discussa nell'antichità, poté anche pretendere di condividere il tratto ellenico attraverso gli eroi del ritorno. Quando l'appartenenza etnica oggettiva degli Epiroti, dipendente, per esempio, da criteri di linguaggio, modi di vita, religione e lignaggio, si giustappone alle formulazioni dell'etnicità epirota attraverso un eroe dei *nostoi*, ciò che emerge sono le ambiguità risultanti non da una realtà obiettiva e primordiale di etnicità, ma da definizioni mutevoli, dal regale/eroico al politico *tout court*.

Come altrove, è il V secolo che vede l'emergere di una definizione "oppositiva" di ellenismo. La popolazione di Apollonia espresse questa nuova attitudine in una dedica a Olimpia, nella quale le recenti conquiste in Epiro sono articolate in termini di eroi greci che combattono contro barbari Troiani. Andrebbe sottolineato che l'antitesi greco-barbaro appare in connessione non con la fondazione di Apollonia, ma con la sua susseguente espansione periferica a spese altrui. Ne emerge uno schema di sfida e di risposta: quanto maggiore è la sfida di espansione territoriale, tanto più esplicito è il mito di legittimazione[43]. Questo mutamento nella "chimica" del mito, espresso dal punto di vista del neocolono, non fu, in ogni modo, mutualmente esclusivo. Le grandi casate epirote continuarono a esser fiere di una doppia discendenza da eroi dei *nostoi*. Per esempio, più di un secolo dopo la madre di Alessandro, Olimpia, principessa molossa, fu felice di essere discendente sia dal greco Neottolemo, sia dal troiano Eleno.

Dopo molte generazioni, la camicia di Nesso appare in una luce differente. Per i Greci che navigano verso l'Epiro, i *nostoi* cominciano con il mediare percezioni e contatti con il territorio e gli abitanti. Sono adottati dalle casate reali e aristocratiche del luogo, il paesaggio stesso diviene costellato di siti connessi con i viaggi di Odisseo: una città è fondata, stabilito un oracolo. Con il tempo (e con coloni greci più recenti) emerge il mito come giustificazione. Funziona non *a priori*, con l'incremento delle esplorazioni e delle colonizzazioni, ma alla fine del processo, quando i territori sono diventati "pieni" e ogni espansione significa guerra.

Volgendosi al Mar Tirreno, al golfo di Napoli e alla Campania (CAPP. 5 e 6), discuto le implicazioni della "coppa di Nestore" di Pitecusa euboica, una coppa recante un'iscrizione metrica dell'ultimo terzo dell'VIII secolo che sembra rinviare a un testo omerico o a una più generica consapevolezza delle tradizioni del ciclo troiano. Da tale considerazione e altre simili giungo alla conclusione che questi Greci euboici ebbero

43. Questa tesi generale è sostenuta in Malkin (1994b).

Omero (anche se non necessariamente un testo omerico come noi lo conosciamo) "in mente", un dato che ha implicazioni di larga portata per gli incontri greco-etruschi in Italia.

Anche gli Etruschi, con il tempo, adottarono Odisseo con vari ruoli. Il processo di adattamento del *nostos* non fu né ellenocentrico né unilaterale, ma greci furono i termini del discorso mitico. Sebbene non esclusiva (anche i Fenici ispirarono gli Etruschi), l'influenza greca sulla civiltà etrusca in evoluzione fu ampiamente sentita a partire dall'VIII secolo. L'acculturazione ebbe luogo soprattutto in Campania, dove gli uni e gli altri erano nuovi arrivati, come commercianti, occupanti o coloni. Fu lì, probabilmente, che si trasmisero cose come l'alfabeto, la civiltà del simposio e il mito. I Greci coinvolti furono, primariamente, gli Euboici di Pitecusa e Cuma, compatrioti degli Euboici che navigarono oltre Itaca verso il Mar Ionio e l'Adriatico, e contemporanei di Esiodo, che cantò Calcide, una delle due metropoli euboiche. Probabilmente, Odisseo fu introdotto tra gli Etruschi molto presto; furono l'alfabeto euboico e la forma euboica del nome di Odisseo a essere trasmessi, e l'immagine dell'accecamento del Ciclope era diffusa nelle pitture vascolari del VII secolo. Le immagini greche e i miti si diffusero anche attraverso l'immigrazione individuale di artigiani e aristocratici.

Nei secoli successivi Odisseo fu associato a certe città etrusche, e a Cortona ebbe culto di fondatore. Talora fu scelto come antitetico a Neleo, che aveva condotto la migrazione ionica in Asia Minore: Odisseo guida gli Etruschi dalla Lidia all'Occidente. Anche questi erano termini di riferimento greci, conformi al generale schema greco delle storie di fondazione e dei culti dei fondatori.

Che cos'era, nella cornice dei *nostoi* greci, che rese le popolazioni del Mediterraneo occidentale particolarmente disponibili ad accettarli come "spiegazioni etniche" della propria identità? La guerra di Troia, e specialmente le sue conseguenze, si riverberano nel Mediterraneo occidentale oltre il Medioevo, quando anche i popoli invasori, assimilando la civiltà del bacino mediterraneo, ebbero, a loro volta, cura di ricondurre se stessi a eroi del ritorno, greci o troiani. Intorno al 632 d.C. Dagoberto, re dei Franchi, si proclamò discendente da Priamo, l'omerico re di Troia[44]. Di molto di questo sarà stata responsabile Roma, ma Roma, con le sue stesse origini troiane, semplicemente costituisce una petizione di principio (CAP. 6).

44. È divenuto un luogo comune nelle storie dei Franchi, in particolare le storie di Gregorio di Tours e Fredegar; cfr. *Monumenta Germaniae Historiae*, II, *Sciptores Rerum Merovingicarum*, Hannover 1888, 42, 20; 45, 15; 93, 1; 94, 25; 195-199; 241, 20; 244.

C'è il pericolo, in un contesto di moderno discorso accademico postcoloniale, di giudicare i miti greci delle origini etniche come imperialismo culturale. A parte l'anacronismo dei termini implicati, ciò che è "greco" nei miti greci di etnicità è, in sé, problematico. Ho già sottolineato come il politeismo greco significasse che dèi ed eroi mai potessero essere esclusivamente greci. Quando, specie nel VI secolo, furono sviluppati schemi genealogici universali, che connettevano progenitori eroici greci con la maggior parte delle civiltà e dei popoli noti, stava accadendo qualcosa di fondamentale. Se Persiani, Indiani, Epiroti, Iapigi e molti altri potevano essere discendenti dei grandi progenitori della mitologia greca, allora cosa c'era, in essi, di "non greco"? La "grecità", spesso un'astrazione moderna, più che una nozione praticabile nel periodo preclassico, diviene molto diluita: se tutti sono Greci, nessuno, allora, lo è.

In età classica ed ellenistica, sostiene Elias Bickerman[45], fu un senso di superiorità della conoscenza, risultato della ricerca, che consentì ai Greci di trascurare le pretese locali riguardo alle origini degli Stati. Tucidide, per esempio, conosceva la «verità come è attestata» (6, 2, 2): i Sicani in Sicilia erano migrati dall'Iberia, anche se essi stessi pretendevano di essere autoctoni. Ciò che i nativi avevano da dire di se stessi contava poco; ognuno aveva miti, ma i Greci furono vincenti nel convincere gli altri che la loro versione era, per così dire, scientifica.

Forse rispondendo al medesimo riflesso di acquiescenza, che ha per esito un molto efficace atteggiamento *snob* – questa sottostimata forza storica –, la gente spesso accoglie la visione che di sé hanno gli altri. Arjun Appadurai ritiene particolarmente indicativo quando una parte convince l'altra che sia cosa valida e credibile che il suo passato debba essere connesso con il proprio. Sono dell'opinione che fu la cornice di riferimento del *nostos* (con le sue genealogie flessibili e con l'*ethos* dell'eroe ampiamente applicato) a fornire una tale connessione nel Mediterraneo occidentale. Bello, autorevole, aristocratico ed eroico, il ciclo troiano e l'epica omerica procurarono agli altri un "passato pieno".

Le percezioni greche dei legami di Roma con gli eroi dei *nostoi* cominciarono, a mio avviso, piuttosto prima di quanto abitualmente si ritenga. I Greci furono consapevoli di Roma al più tardi dalla fine del VI secolo e furono interessati anche a storie di fondazione di altre città non greche in Italia. L'abbinamento di un greco (Odisseo) e di un troiano (Enea) nella fondazione di Roma preoccupò talmente gli storici da indurli a dubitare dell'autenticità della fonte di V secolo, Ellanico, che ne

45. Bickerman (1952).

parla. In ogni caso, quest'abbinamento offre, di fatto, un mito di fondazione attraverso Odisseo/Enea, con un aspetto "aggregativo" già prima del V secolo. Prima dell'emergere dell'identificazione antitetica dei Troiani come barbari, l'abbinamento di Greci e Troiani fu un modello piuttosto consistente: Menelao e Antenore, Neottolemo ed Eleno, Filottete ed Egeste, e altri, avevano viaggiato per il Mediterraneo, si assumeva, e fondato città. Alla fine, quando i Romani giunsero a raccontare le origini di Roma, le definirono in termini greci (il ciclo troiano), al contempo prendendo le distanze dal versante greco in quanto Troiani (una concezione che era, essa stessa, un prodotto saliente del V secolo). La "differenza" (greco/romano) sembra di nuovo esprimersi all'interno del "medesimo" discorso mitologico greco.

I

Contesti e concetti

Molto di questo saggio riposa sull'assunto che i Greci abbiano avuto fissi in mente i *nostoi*. Dovrei cercare di spiegare cosa intendo con questo, entro quali cornici temporali e contesti è legittimo inferirlo e, in particolare, come pongo in rapporto la gamma delle immagini di *nostos* esistente nei testi (Omero e le sue continuazioni) e, talvolta, nelle immagini (iconografia), con la *histoire de mentalité* di Greci e non Greci nell'arco temporale qui studiato.

La mitologia dell'eroe di *nostoi* fu condivisa dalla società greca per tutto il periodo arcaico e classico. Fu una mitologia "generativa", che dette vita a storie, immagini, rituali, interpretazioni storiografiche e formulazioni etniche. I *nostoi* non furono semplicemente "storie": furono "idee" nel senso greco, che condensano immagine e pensiero. L'intelligenza dei miti esige, tra le altre cose, di abbandonare l'idea di un monopolio del racconto e, piuttosto, di considerare il mito, nelle parole di John Scheid e Jesper Svenbro, come «concatenazione di categorie»[1]. Così, per esempio, il *mito* di Odisseo generò non soltanto il racconto epico dell'*Odissea*, ma anche versioni alternative e "continuazioni", immagini figurative, ora disponibili a noi, in generale, attraverso raffigurazioni vascolari e monete, e forme di culto espresse in dediche, offerte annuali e persino agoni nell'Itaca storica[2]. Le categorie di "storia", "immagine", "rito", sono (per lo più) certamente interrelate, ma non necessariamente nella forma di un albero genealogico. Talvolta è possibile individuare un rapporto diretto di causa-effetto, ma spesso si può tracciare uno sviluppo parallelo. Il mito di Odisseo era familiare a poeti e uditori, artisti e spettatori, esploratori e colonizzatori, e a membri della comunità politica d'Itaca. La stabilità della cornice dei *nostoi* è notevole. Fu operante

1. Scheid, Svenbro (1994), pp. 10-1.

2. Nei secoli successivi troviamo altre espressioni dei grandi temi narrativi in generi diversi di poesia, come quello di Stesicoro (Burkert, 1987, pp. 50-2), Pindaro (Nagy, 1990) e i drammaturghi.

dall'età arcaica fino all'età romana, condivisa, ripetuta, riadattata da società diverse. Nella misura in cui il mito, in quanto idea condivisa al livello sincronico come diacronico, serve da filtro attraverso il quale le società esplorano e organizzano la realtà, si può dire che i *nostoi* abbiano generato espressioni di incontri culturali ed etnici, così come di racconti di costituzione e fondazione di città greche.

Questa prospettiva è particolarmente importante per apprezzare le varie espressioni di simultaneità dei *nostoi*, resistendo alla tentazione di costringerli a un qualche tipo di ordine gerarchico o cronologico. L'*Odissea* di Omero e i suoi miti alternativi del ritorno – riguardo a Odisseo, Diomede, Nestore o a qualsiasi altro eroe dei *nostoi* – si sottintendono e si presuppongono reciprocamente, in un modo che consente di intuire i loro effetti sulla storia dei Greci nel periodo dell'esplorazione e della colonizzazione.

1.1
Ritorni fluttuanti: parole e immagini

La questione riguarda i modi della coesistenza dei vari ritorni, così come pure i mezzi della loro disseminazione, il loro rapporto con l'*Iliade* e l'*Odissea*, con le loro implicazioni e allusioni, e il loro effetto sulla storia. Possiamo essere relativamente certi che dal VII secolo l'*Odissea*, alcuni dei racconti ad essa alternativi[3] e altri *nostoi* fossero già coesistenti. Il cosiddetto ciclo troiano preserva schemi narrativi, motivi e scene tipiche «tanto arcaici quanto il materiale nei poemi omerici, cui sono connessi per vie collaterali più che per discendenza diretta», e i suoi racconti «offrono, vicendevolmente, un'inestimabile prospettiva sulla ricombinazione degli elementi derivanti da una fonte mitica comune»[4]. Sarà discusso in seguito in che misura questa coesistenza risalga indietro sino al IX e VIII secolo (la cornice temporale più antica in questo studio). Mi limito per ora all'affermazione generale che, se non il testo come noi lo conosciamo, almeno la *storia* dell'*Odissea*, e probabilmente anche alcuni dei *nostoi*, furono già da allora familiari, forse attraverso una varietà di mezzi, inclusi i racconti o i poemi orali[5].

3. Cfr. Griffin (1987), pp. 26-32.

4. Slatkin (1991), p. 14. Omero e il ciclo attingono a un patrimonio comune: cfr. Edwards (1990).

5. Ford (1992, p. 60) sottolinea come il *kleos* ("gloria", "rinomanza") implichi che le «storie di eroi si facciano strada, nel tempo, attraverso una tradizione orale [...] ma la fama o la tradizione possono essere trasmesse anche in modi diversi».

L'oralità è importante qui per comprendere i modi di esistenza parallela e mutua relazione di un'intera serie di *nostoi*, i quali rappresentano solo un segmento di un *corpus* di miti che erano "nell'aria". La stessa epica omerica indica la familiarità dell'uditorio con miti come quelli delle *Argonautiche* e della *Tebaide*[6]. L'undicesimo libro dell'*Odissea*, da solo, fa chiaro riferimento ai miti di Tiro e Poseidone, Antiope, Alcmena e Anfitrione, Edipo, Eracle, Teseo e altri. L'*Odissea* si mostra anche consapevole delle proprie possibilità: alle sue continuazioni o a ritorni alternativi si allude o se ne fa menzione esplicita. Con "allusione" intendo non rimandi a versi specifici – una questione dibattuta tra omeristi –, ma a elementi più basilari dell'intreccio. Per esempio, al pari dei bardi Femio e Demodoco, che fanno riferimento a episodi esterni all'*Odissea* (quali il cavallo di Troia o il ritorno degli Achei), la scena dell'aldilà, nella quale Tiresia fa profezie a Odisseo circa le sue ulteriori peregrinazioni dopo il ritorno a Itaca, allude a una continuazione, esterna – a sua volta – all'*Odissea*. In altre parole, le allusioni sono, sotto il profilo narrativo, episodi precedenti, coesistenti o successivi all'*Odissea*. Le continuazioni, naturalmente, non devono, *a priori*, essere considerate come *neóteroi* (più recenti, tarde o di qualità inferiore)[7] semplicemente per il fatto che seguono – nel tempo del racconto – la storia narrata nell'*Odissea*, proprio come la storia del cavallo di Troia (cantata da Demodoco nell'*Odissea*) non era stata composta prima dell'*Odissea*, né l'epica (presunta) delle *Argonautiche* prima dell'una e dell'altra.

Il fatto che i poemi orali si fondassero implicitamente sulla conoscenza pregressa di altre storie chiarisce ulteriormente che certi temi narrativi, noti a noi solo dalle continuazioni, per esempio la morte di Odisseo, devono essere stati contemporanei dell'*Odissea*. Si può credere seriamente che l'*Odissea*, o suoi episodi, fossero cantati a un uditorio del tutto insensibile a versioni relative anche alla morte di Odisseo, o all'oscuro di esse? Per esempio, sappiamo di un poema chiamato *Telegonia* (che narra la sua morte), composto da Eugammone di Cirene alla metà del VI secolo; ciò, tuttavia, non significa che fino a quel momento non vi fosse alcun canto epico che avesse per soggetto la morte di Odisseo (per inciso, di Eugammone si diceva che avesse plagiato un poema del VII secolo, cfr. *infra*, CAP. 4). La *Telegonia* era probabilmente la nuova resa epica di un precedente *epos*, conforme a schemi di racconto antichi, che a sua volta aveva selezionato il proprio tema da un ampio spettro di soggetti epici.

6. Edwards (1990), p. 315.

7. Per una discussione di questo termine, sviluppato da Aristarco, cfr. Severyns (1928), pp. 31-61, 83-92.

L'esempio relativo alla morte di Odisseo getta luce su un'ulteriore distinzione circa la coesistenza dei miti. È una distinzione tra il racconto esplicito e quello coesistente, non narrato[8]. Diversamente dai lettori di un romanzo moderno, il pubblico che ascoltava l'epica nell'VIII secolo reagiva non soltanto a ciò che udiva dalla voce del bardo, ma anche a ciò che il bardo taceva. Ciò che era noto oltre la cornice del poema particolare che egli stava cantando era lo sfondo contro il quale le parole del poeta creavano effetto di eco. Questa banale osservazione è della massima importanza per apprezzare il ciclo. Per esempio, quando Demodoco «canta il cavallo di Troia», o Femio «canta il triste ritorno degli Achei», gli episodi risuonano contro l'intera cornice delle associazioni con Troia e con l'eroe dei *nostoi* da parte degli uditorî in Feacia e a Itaca. E anche risuonano per i pubblici concreti che ascoltano il bardo, che canta di bardi che cantano[9].

La poetica della poesia orale, che comporta un gioco intertestuale tra l'esplicitamente narrato e il non detto, dove ciascuna scena si riverbera contro quello che resta sullo sfondo, non solo rivela un'interdipendenza tra selezione ed esclusione, ma sottolinea l'esistenza di quello sfondo di fluttuanti storie antagoniste. Aristarco, nell'antichità, e alcuni studiosi dei tempi moderni, determinati ad anatomizzare rapporti di derivazione per priorità o seriorità, sembrano essersi ingannati riguardo a quest'aspetto essenziale. Il che, s'intende, non equivale a negare l'esistenza di creazioni tarde e di influenze dovute a derivazione, ma non dovrebbe oscurare il fatto che gli antichi ascoltatori conoscessero diverse vicende, e le loro diverse alternative. Un bardo doveva essere apprezzato in parte per la sua abilità a giustificare la scelta del tema, per la sua selezione dal repertorio. Avrebbe cantato ulteriori peregrinazioni di Odisseo? Avrebbe cantato la sua morte? Dove avrebbe iniziato e/o terminato la storia (già ben nota)? L'uditorio doveva rimanere in sospeso sino al momento dell'esecuzione.

I pubblici dei poeti orali e dei bardi studiati da Parry e Lord in Iugoslavia non sono sempre in grado di dire che via intraprenderà il cantore, che cosa egli espanderà o condenserà, quali elementi includerà o quali escluderà. Da una parte, poiché l'improvvisazione gioca un ruolo così rilevante in poesia orale, ciò che Michael André Bernstein chiama "co-visione" (*sideshadowing*) è di pari importanza. Bernstein è critico, in un contesto differente, nei confronti di un'estetica di conclusioni prevedibili in letteratura[10], ed è a favore di un'estetica nella quale tutte le

8. È un punto ribadito e ben sviluppato da Slatkin (1991).
9. Cfr. Doherty (1991); Ford (1992), pp. 101-10.
10. Bernstein (1994).

opzioni del racconto sembrino essere simultaneamente aperte. A dispetto del carattere tradizionale del racconto epico, il cantore può scegliere in ogni momento o di selezionare un altro aspetto della storia o di incorporarvi un'altra scena tipica o – ed è qui il problema – condurre l'eroe da qualche altra parte[11]. Per esempio, può far finire la storia a Itaca, o lì farla iniziare, e portare l'eroe a Troia o in Tesprozia, a Creta o persino in Italia[12]. Sebbene, in seguito, l'accento sarà posto sulla singolarità dell'*Iliade* e dell'*Odissea* in relazione ad altri poemi orali, in questa fase è importante notare che, nella misura in cui la poesia orale episodica fu eseguita (e molto probabilmente lo era), la "co-visione" e la consapevolezza delle alternative e delle continuazioni furono tratti essenziali della sua poetica.

Alcuni di questi problemi di compresenza, mutua connessione e sovrapposizione emergono anche nelle pitture vascolari. Sebbene sia apparentemente un ossimoro, la discussione delle immagini greche di scene epiche illustra bene la natura orale della diffusione dei temi troiani. Di qui la possibilità di tracciare un parallelismo tra i modi in cui il racconto detto e le immagini dipinte erano recepiti entro la cornice familiare di riferimento al contesto e al dettaglio dei singoli episodi.

Gli specialisti di poesia orale spesso distinguono tra tema tipico, per esempio l'eroe che monta a cavallo e dice addio alla sposa o ai compagni, e tema narrativo specifico. Il cantore, si sostiene, può liberamente riempire una scena tipica con differenti personalità di eroi, in accordo con le necessità imposte dal poema che sta componendo. Così, Ettore che monta sul carro e che dice addio ad Andromaca è una scena narrativa specifica che usa per cornice la scena tipica della partenza.

Similmente, gli storici dell'arte greca hanno classificato le scene dipinte o come generiche (o "genericamente eroiche") o come narrative specifiche (*Lebensbild vs Sagenbild*)[13]; per esempio, un'immagine che raffigura un uomo tenere il polso d'una donna e salire a bordo di una nave potrebbe rappresentare un'immagine generica di commiato amoroso, di rapimento con la forza o d'imbarco d'una schiava; di contro, potrebbe specificamente trattarsi di Odisseo che dice addio a Penelope, di Te-

11. Cfr. Peradotto (1990), pp. 59-93 sui "finali" dell'*Odissea*, una rassegna dei diversi finali "contigui", impliciti nel testo. La profezia di Tiresia, per esempio, è equivalente alla «griglia di possibilità» (p. 67) del narratore. Cfr. anche Katz (1991) sugli aspetti d'indeterminatezza nell'*Odissea*, specialmente pp. 12-9.

12. Cfr. Ford (1992), p. 83: «La forma stessa della poesia epica si presta a infinite continuazioni [...] le Muse sublimi in Omero intervengono in un momento di sospensione».

13. Cfr. Kannicht (1982) per una buona sintesi. Kannicht chiarisce le implicazioni di questa distinzione, sebbene egli pensi ancora in termini di stemmi di derivazione, un approccio cui dovrò porre obiezioni.

seo e Arianna o di Paride che conduce Elena a Troia[14]. Senza un'iscrizione che identifichi la scena, la sua classificazione resta aperta, sempre che i suoi personaggi salienti non siano inequivocabili, come nel caso del cavallo di Troia. In luogo di questa rigida classificazione, alcuni storici dell'arte hanno dato risalto all'indipendenza con la quale gli artisti greci lavorarono[15]. Kannicht suggerisce finemente una sovrapposizione, ponendo l'enfasi sulla "ricezione" della scena figurativa: mentre l'artista avrebbe potuto intendere una scena generica, gli acquirenti del pezzo avrebbero potuto percepirlo come illustrazione di una scena narrativa specifica; viceversa, sebbene l'artista avesse in mente qualcosa di specifico, per esempio il capovolgimento della nave di Odisseo, la sua immagine avrebbe potuto essere percepita come raffigurante un generico annegamento in mare[16]. In altre parole, la medesima scena (priva di iscrizioni) avrebbe potuto essere letta come narrativa specifica o come generica. Le scene attingono a un *corpus* di immagini tipiche condivise da ascoltatori, poeti come anche pittori. Un altro approccio introduce una categoria intermedia tra lo specifico e il generico e sostiene essenzialmente una struttura narrativa con elementi quali una «successione di momenti, azione e conseguenze» e «indicazioni di scenario, progressioni temporali, serie di opposizioni o contrasti nelle azioni, un potenziale di interpolazione»[17]. Così, Snodgrass ha sviluppato la nozione di "genericamente eroico" e Stansbury-O'Donnell quella di "narrativa generica". Tuttavia, poiché molte delle scene generiche (in rapporto alla vita o al racconto) sembrano, per il contenuto, equivalenti ai temi tipici della poesia orale (funerale, commiato, capovolgimento della nave ecc.), per il mio intento, qui, la differenza tra le due specie di scene generiche non è importante.

Il significato di tale equivalenza, per la questione dell'oralità e del ciclo troiano, è sostanziale. Le immagini, come abbiamo visto, raffigurano o scene tipiche (naufragi, commiati ecc.) o scene molto simili, che hanno anche un valore narrativo specifico. Inoltre, vi sono immagini, come quella del cavallo di Troia, che, anche senza iscrizioni, si riferiscono indubbiamente alla saga troiana. Se dimentichiamo, per il momento, l'insistenza sulla derivazione, notiamo un tratto rilevante, comune all'iconografia e alla poesia orale: il *tema narrativo* tipico, che coesiste con il "tema tipico" degli oralisti. Come vedremo, l'importanza dei temi, nella

14. Cfr. Fittschen (1969), pp. 51-60.

15. Stansbury-O'Donnell (1995).

16. Kannicht (1982); cfr. Isler (1973).

17. Stansbury-O'Donnell (1995), pp. 324, 330, che si fonda su Snodgrass (specialmente 1987, p. 153, «un contenuto narrativo di qualche genere»); cfr. Coldstream (1991).

poesia orale, è stata riconosciuta sin dalle ricerche di Parry e Lord. Tuttavia, gli oralisti intendono non proprio il narrativo specifico quando parlano di temi. L'assemblea, il commiato dell'eroe, l'agguato ecc. sono temi tipici, spesso poeticamente espressi in scene tipiche e trasferibili da un racconto all'altro, dal quale il pubblico sia influenzato e a cui reagisce. Le scene generiche nelle raffigurazioni vascolari possono considerarsi come la controparte iconografica dei temi tipici nella poesia orale. Le immagini narrative specifiche, a loro volta, possono essere viste come equivalenti ai temi narrativi specifici della poesia orale, per esempio il cavallo di Troia. Questo parallelo è molto significativo per la comprensione del ciclo troiano, inclusa, in particolare, l'*Odissea*, le alternative in essa implicite e le continuazioni esterne ad essa, e i miti relativi ad altri eroi di *nostoi* oltre a Odisseo.

La descrizione dello scudo di Achille nell'*Iliade* è un buon esempio[18]: sullo scudo è raffigurato un attacco di guerra (18, 509 ss.); nessun nome è attribuito agli aggressori né alla città aggredita. L'immagine dell'attacco (un tema tipico della poesia orale) viene talvolta a galla nel quadro mentale di riferimento dell'uditorio, che ascolta il bardo cantare della *raffigurazione* sullo scudo (tema narrativo specifico). Ci si attendeva che l'uditorio si figurasse una scena generica: una città, e la campagna intorno, sono saccheggiate. Al tempo stesso l'uditorio identificava anche, in particolare, il "supporto": lo scudo, di nessun altro che di Achille, opera del dio Efesto. Così, il tema generico (l'attacco) e il tema narrativo specifico (lo scudo di Achille) coesistono e si sovrappongono. Il tema dell'attacco è ripetuto altrove nell'epica, o in potenza (Odisseo medita di compensare con scorrerie il danno inflittogli dai pretendenti) o come evento di cui si riferisce: Odisseo attacca i Ciconi, Eracle attacca Pilo, il cretese Odisseo attacca l'Egitto e così via. I dettagli della descrizione sono simili a ciò che osserviamo sullo scudo, l'impressione è ugualmente patetica e orribile. In sostanza, l'epica stessa fornisce esempi dell'accettabile sovrapposizione di generico e specifico, tra la sua espressione con parole e in immagini e in rapporto al quadro di riferimento di un pubblico.

La maggior parte delle scene narrative specifiche identificabili sui vasi greci illustra soggetti non attinti all'*Iliade* e all'*Odissea*, ma al ciclo troiano. Le immagini sui vasi greci arcaici raffigurano temi connessi con Odisseo, in particolare, e con la guerra di Troia e le sue conseguenze, in

18. Così tanto si è detto sullo scudo che si rischia di avviare un cumulo di associazioni potenzialmente estranee allo specifico punto qui trattato. Cfr. Stansbury-O'Donnell (1995).

generale[19]. È stato spesso osservato che la materia specifica dell'*Iliade* e dell'*Odissea* non è dominante, sebbene il ciclo troiano nella sua globalità sia prevalente rispetto ad altri cicli mitici che i Greci dell'età arcaica iniziale sceglievano di rappresentare attraverso le immagini. Alcune raffigurazioni fanno riferimento a storie "troiane" che, sebbene a noi del tutto ignote, si assumeva ovviamente che fossero familiari. È come se, almeno dalla metà del VII secolo, tutte le immagini, tipiche o narrative specifiche, attinte all'*Iliade* e all'*Odissea* oppure ad altri poemi troiani circolassero simultaneamente. Ciò che era espresso nell'arte figurativa non necessariamente è il risultato diretto di un "influsso" del testo di Omero[20]; piuttosto, sarebbe potuto derivare da «un più variegato complesso di temi troiani»[21] trasmessi in una varietà di modi, incluse, probabilmente, le favole della buonanotte (i "miti minori" di Platone)[22]. Sia le immagini tipiche che quelle narrative specifiche avrebbero potuto essere considerate non nell'ambito di un rapporto *post hoc-propter hoc* rispetto a un testo fisso, ma di un rapporto parallelo, espresso variamente con parole, immagini o in entrambi i modi. A questa interconnessione fra temi troiani e *nostoi* ci si deve avvicinare seguendo vie traverse, e non al modo di Aristarco. Una volta ammessa la possibilità che le parti maggiori del ciclo (che è in sé un'erronea denominazione tarda) non siano necessariamente "più recenti" dell'*Iliade* e dell'*Odissea*[23], il parallelismo diviene significativo. Quest'affermazione generale è ancora lontana dal determinare dove particolari storie siano, o non siano, circolate, e quando, ma la questione si dovrà affrontare in seguito, in relazione a episodi particolari.

Notiamo un'ampia varietà, che dovrebbe essere valutata in sé piuttosto che servire come indicazione a favore o contro l'esistenza di certi testi fissi. I pittori sceglievano il proprio soggetto secondo criteri per noi non sempre comprensibili. C'è molto, nell'*Iliade*, nell'*Odissea* e in ciò che conosciamo del ciclo[24], che non è mai rappresentato nell'arte figurativa né in età arcaica né in età classica e, cosa forse più sorprendente, molti motivi appaiono nell'iconografia ma non nei testi letterari. In base alla selezione estremamente critica di Fittschen[25], di circa 90 scene identifica-

19. Bibliografia in Touchefeu-Meynier (1992). Ringrazio François Lissarrague per l'aiuto che mi ha dato in merito a questioni di iconografia.
20. Webster (1955).
21. Burkert (1987), p. 46.
22. Platone, *Repubblica*, 377c con Graf (1993), p. 4; cfr. Snodgrass (1979).
23. Edwards (1990).
24. Allen (1924), pp. 42-50; Severyns (1928); Pfeiffer (1968), p. 7; cfr. Schoeck (1961).
25. Fittschen (1969).

bili nelle raffigurazioni tardo-geometriche e arcaiche iniziali, circa 50 fanno riferimento a miti troiani. Di questi, solo nove, all'incirca, sono direttamente identificabili come illustrazioni di temi iliadici, e circa dieci[26] sono scene relative ai Ciclopi (*Odissea*). Frank Brommer osserva[27] che nessuno dei 18 personaggi uccisi da Odisseo nell'*Iliade* è mai rappresentato, né lo sono le avventure odissiache rilevanti, come i Lotofagi, Cariddi, le Rocce Erranti e la seconda visita a Circe. Mancano inoltre scene del ciclo che dovettero essere famose, come l'uccisione di Palamede per mano di Odisseo e Diomede (*Etiopide*) o l'uccisione di Astianatte (*Ilioupersis*), e manca del tutto la *Telegonia*. Di contro, troviamo Diomede uccidere un personaggio che nell'*Iliade* è ucciso da Odisseo. Riguardo all'*Odissea*, le tavole preparate da Touchefeu-Meynier e Brommer indicano un determinato andamento cronologico della popolarità dei temi. Lo riporto con una certa esitazione, perché il *corpus* è piuttosto esiguo: una *oinochóe* di tardo VIII secolo da Itaca mostra un uomo e una donna che rispettivamente reggono una curiosa pianta; alcuni li hanno interpretati come Odisseo e Circe che reggono la misteriosa "moli"[28]. Se ciò è ammissibile (sebbene l'identificazione sembri molto incerta), si tratterebbe della più antica scena narrativa specifica a noi nota connessa con l'*Odissea*. Potrebbe essere particolarmente indicativo il fatto che sia stata trovata a Itaca, appartenendo a un'epoca nella quale i Greci (soprattutto gli Euboici e, in quel periodo, specialmente i Corinzi) navigavano, facendo tappa a Itaca, verso aree di commerci e colonizzazione a nord-ovest e in Italia. Appartiene anche all'epoca di una delle più antiche iscrizioni in esametri, pure trovata a Itaca, che celebra la *xenía*[29], e all'epoca di alcuni tripodi bronzei deposti nella grotta delle ninfe nella baia di Polis. Comunque, ad eccezione di quest'identificazione limite, per così dire, quella dei Ciclopi è la sola scena odissiaca nota dai vasi dipinti di VII secolo.

Le scene connesse con i Ciclopi, che talora compendiano diversi elementi della vicenda, compaiono tra il 670 e il 650; le Sirene circa nel 600, Circe (vaso della moli a parte) intorno al 560. Tutti gli altri motivi (il massacro dei pretendenti, Odisseo e Penelope, Nausicaa, la *Nekyia*, Euriclea) appartengono al V secolo. Il caso di Odisseo che acceca i Ciclopi è particolarmente eloquente[30]. Walter Burkert, tra gli altri, trova

26. Ai nove solitamente menzionati può ora essere aggiunto il bel *pithos* della metà del VII secolo, cfr. AA.VV. (1994a), pp. 182-6. Ringrazio Oliver Taplin per avere attirato la mia attenzione su questo.

27. Brommer (1983).

28. Brommer (1983), pp. 70-1, fig. 28 (Robertson, 1948, p. 42, n. 163).

29. Robb (1994), pp. 49-52; cfr. anche *infra*, CAPP. 2 e 3.

30. Cfr. Courbin (1995).

problematica la sua identificazione con l'avventura del Ciclope nel libro IX dell'*Odissea*: poiché si è mostrato che quello del Ciclope fu un comune motivo popolare, la sua presenza in dieci vasi non necessita d'essere connessa con l'*Odissea*[31]. Comunque, si tratta a mio avviso di un argomento fuorviante: l'accecamento generico di *un* Ciclope (un motivo popolare) e l'accecamento *del Ciclope Polifemo* a un certo punto, come sembra, vennero a incrociarsi. Un greco della metà del VII secolo, osservando l'anfora di Eleusi o il cratere di Aristonoto (per usare gli esempi addotti da Burkert), avrebbero dovuto avere il paraocchi per non riconoscere in esse raffigurazioni di una scena narrativa specifica dell'*Odissea*[32]. Si può (e forse si deve) sostenere che anche l'*Odissea* attingeva a motivi popolari; in ogni modo, se la scena odissiaca del Ciclope e la raffigurazione vascolare siano entrambe originate da motivi popolari, è irrilevante. Ciò che interessa è l'associazione che, nel VII secolo, il pittore evocava. Sostenere che la sua immagine non facesse pensare a Polifemo richiederebbe un'argomentazione molto complessa[33].

Il gusto vincolato ai soggetti figurativi era probabilmente diverso da quello attinente la poesia orale, e questo può spiegare la gamma delle prime raffigurazioni. Al tempo stesso, sembra verisimile che, quando i pittori sceglievano soggetti non documentati dalla poesia a noi giunta, si aspettassero che il pubblico non ne fosse all'oscuro. Un Odisseo a cavallo di una tartaruga deve aver trovato rispondenza in qualche racconto che noi non conosciamo. La raffigurazione non raccontava una storia, ma la rammentava all'osservatore. Altra questione è se il passo successivo fosse di raccontarla. Tali immagini possono paragonarsi alle icone sullo schermo di un computer: dipende dall'utente decidere se "cliccare" sull'icona ed entrare nel racconto o lasciare che resti così, semplicemente a rappresentare il mito. L'immagine, dunque, appare come l'*idea* di una storia (nel senso che il mito equivale a una tale idea); non necessa-

31. Burkert (1987); cfr. Hackman (1904); Calame (1977); Glen (1971); Mondi (1983).

32. Sul cratere di Aristonoo a Caere cfr. Ahlberg-Cornell (1992), pp. 94-5; Shapiro (1994), pp. 49-54; sulle lettere euboiche sul cratere cfr. Jeffery (1990), p. 239. Cfr. anche *infra*, CAPP. 5 e 6.

33. Cfr. Snodgrass (1987), pp. 140-1; cfr. Shapiro (1994), pp. 49-55. Anche senza iscrizioni possiamo stabilire il tema cercando nell'*Odissea* attributi non ambigui. L'anfora di Eleusi (circa 670) mostra Polifemo con alcuni tratti interessanti: il Ciclope è seduto, più che giacere, il palo è introdotto nel suo occhio orizzontalmente più che dall'alto, ed egli tiene in mano la coppa di vino che Odisseo gli ha offerto (in precedenza, nell'*Odissea*). I tratti che consentono l'identificazione, specialmente la coppa di vino, sono "dettagli testuali": il pittore condensa l'azione e "cita" la coppa del vino. Su un vaso laconico del VI secolo è aggiunto un terzo elemento: la coppa del vino è presente e Polifemo tiene in ciascuna mano la gamba di uno dei compagni di Odisseo. Al tempo stesso il palo è introdotto nel suo occhio.

riamente ne consegue, tuttavia, una formulazione verbale. Il nostro problema è che, quando "clicchiamo" su Odisseo che cavalca la tartaruga, i nostri *file* sono vuoti – ma questo è un *nostro* problema, non degli utenti dell'antichità. Si può ribadire il familiare monito contro gli argomenti *e silentio*: a parte l'*Iliade* e l'*Odissea*, tutto ciò che abbiamo sono brevi riassunti, tardi resoconti mitografici e una manciata di frammenti. Nessun altro racconto epico è sopravvissuto, e dovremmo esser cauti nel fare affermazioni generali su ciò che abbiamo, in contrasto con quanto assumiamo sia esistito, o non esistito, nei testi.

La familiarità iconografica con i temi troiani è stata usata per trarre conclusioni a favore dell'argomento della fissazione scritta dell'epica omerica – o contro di esso. Chi è a favore dell'esistenza di veri e propri testi scritti dell'*Iliade* e dell'*Odissea* dal 700 trova sostegno nella comparsa di motivi "derivati" da questi poemi; chi si oppone a questa tesi, enfatizza le origini indipendenti delle raffigurazioni, la loro variabilità e i pericoli del confondere immagini generiche con immagini narrative specifiche. Ma la variabilità in sé e per sé non può essere usata per negare la fissità. Dal V secolo, per esempio, esistevano indubbiamente testi di Omero ma, anche allora, i testi scritti non determinarono la scomparsa di storie e scene alternative. Un fenomeno simile è stato osservato per le raffigurazioni del dramma greco, sebbene la questione del teatro, esso stesso un mezzo visivo, sia più complicata[34]. Questa variabilità indica, innanzitutto, la presenza simultanea, di cui si è discusso, di immagini fluttuanti e, in secondo luogo, che è metodo dubbio quello di trarre dalle immagini conclusioni a favore o contro l'esistenza di testi.

Per i miei propositi, ciò che interessa è che la variabilità dell'iconografia, persistente dal tardo geometrico fino all'età romana, indica che testi stabili, canti improvvisati e un'ampia gamma di scene dipinte poterono coesistere ancora molto, dopo la cosiddetta "fissazione" dell'epica. Dunque, nessun argomento a favore dell'esistenza o della non esistenza di testi fissi può fondarsi sulla prova della variabilità. Proprio come l'oralità persisteva a fianco dell'alfabetizzazione, così facevano una quantità di modi di espressione dei temi troiani. Un'ulteriore conclusione è che la nozione di *stemma* è fuorviante. Non ogni cosa è "derivata" in senso evolutivo: sebbene in qualche caso ci fossero certamente influenze dovute a derivazione, non dobbiamo assumere *a priori* rapporti di prima e dopo, di causa ed effetto. Potremmo immaginare un cielo pieno di palloncini, recanti idee della guerra di Troia, da cui gli artisti – poeti o pit-

34. Cfr. March (1989), pp. 33-65; Green (1994), pp. 16-48; Shapiro (1994), pp. 124-82.

tori – potessero tirare qualsiasi filo che colpisse la loro fantasia, ora comprimendo, ora espandendo storie e scene.

In che misura è ancora possibile parlare della poesia orale come responsabile della creazione di una cornice di riferimento entro cui operassero poeti e artisti figurativi? Uno studio di Antony Snodgrass si avvicina al metodo che pone essenzialmente sullo stesso piano la rappresentazione della tradizione epica attraverso parole e immagini, pur non facendo il passo ulteriore di integrarvi le conseguenze della teoria orale; di fatto egli trova necessario escludere le esecuzioni orali dal mondo dell'artista figurativo[35]. È una posizione estrema, ma l'intento di fondo del ragionamento è convincente: Snodgrass sostiene che dobbiamo liberarci della nozione di *stemma* – dall'idea che la comparsa di temi troiani su vasi greci debba avere avuto come fonte la poesia epica. Egli introduce il concetto di «una grande rete di mitologia vernacolare, trasmessa oralmente [...] nota a ognuno, di qualsivoglia livello di educazione, che non necessariamente dipende del tutto dalla poesia epica». I temi troiani avrebbero potuto essere trasmessi in forma di racconti, anche di favole della buonanotte, così come pure sotto forma di rigogliosa poesia epica esametrica. Semplicemente, erano nell'aria. Questa lucida proposta è perfettamente sensata; manca, tuttavia, di render conto della particolare popolarità dei temi troiani rispetto ad altri miti ben noti.

Se, come la maggior parte degli oralisti ritiene concordemente, gli aedi erano soliti cantare episodi, più che lunghi poemi epici, è concepibile che essi inducessero un clima di attesa per certe scene popolari come il suicidio di Aiace (non nell'*Iliade*, e solo brevemente menzionato nell'*Odissea*). I pittori su vasi non devono avere necessariamente ascoltato un poeta eseguire un canto sul suicidio di Aiace per sapere che si trattava di un soggetto popolare. Ma la questione non è solo "come" un pittore *conoscesse* i racconti; l'idea di Snodgrass della "mitologia vernacolare" ne fornisce una spiegazione adeguata. La questione è anche "perché" i pittori ritenessero che questi racconti *troiani* avrebbero suscitato una particolare reazione da parte degli spettatori o acquirenti dei loro vasi. Era quella reazione che fu probabilmente condizionata, e ne dipese, dall'impressione più profonda suscitata dai componimenti orali.

35. Snodgrass (1980). In un lavoro successivo (1987), Snodgrass insiste su questa mutua esclusività, sostenendo che presupporre «parallelismi tra il pittore e il poeta epico non solo al livello della loro mentalità generale, ma nei termini del loro interesse per identici soggetti narrativi» è un approccio che «deve considerarsi fallimentare». Non capisco dove sia l'errore nella nozione di "mentalità generale" (la narrativa specifica è qualcosa da valutare di volta in volta).

In breve, i pittori non dovevano necessariamente ascoltare i cantori; era sufficiente sapessero che altri lo facevano.

La presenza di soggetti di argomento troiano tra le rappresentazioni pittoriche dei miti greci è illustrata dal cantore dell'*Odissea* Demodoco, il quale, nell'ottavo libro, afferma che, di questo tema (οἶμη), «la [...] fama allora arrivava al vasto cielo»[36]. Inoltre, questi temi coesistevano non solo nella mitologia vernacolare (che includeva Bellerofonte, Meleagro, Giasone, Eracle e altri) ma anche, come abbiamo visto, nella forma della poesia orale a episodi, relativa in particolare al ciclo troiano. Gli eventi "post-iliadici" erano popolari come componimenti orali. Questa coesistenza, al pari della consapevolezza omerica di sviluppi post-iliadici e post-odissiaci, condussero, alla fine, alla credenza che fosse "Omero" l'autore di tutta l'epica di argomento troiano[37].

In conclusione: che si parta dai testi e ci si volga all'iconografia, o viceversa, l'impressione generale resta la stessa: la cornice di riferimento dei Greci di VIII e VII secolo fu informata a un mondo di immagini espresse in versi, racconti o dipinti. Queste immagini dovrebbero essere intese come "idee" nel senso suggerito sopra: miti condensati, "miti-icona", per così dire, sviluppati in forma di racconto mitico (epica), di miti-immagine (iconografia) o anche di miti rituali (come i culti per gli eroi omerici). Questa coincidenza è in sé il maggiore aspetto da rilevare. Lo sottolineo non per rispondere a questioni ambiziose come le origini dell'arte narrativa greca o l'esistenza dell'*Iliade* e dell'*Odissea* prima di una certa data. Piuttosto, proprio perché abbiamo di fronte non rappresentazioni dell'*Iliade* e dell'*Odissea*, ma un intero spettro di scene omeriche ("omeriche" nel senso inteso dai Greci del V secolo, comprensive del ciclo troiano), possiamo avere più fiducia nella disponibilità dei *nostoi* per la determinazione degli incontri culturali ed etnici coevi. Queste brevi riflessioni aprono la via a questioni del tipo che cosa i vari *nostoi* significassero per i Greci che navigavano verso nord-ovest, da Itaca verso l'Epiro e l'Italia, come avrebbero potuto influenzare i contatti culturali ed etnici impliciti nell'esplorazione, nel commercio e, più tardi, nella colonizzazione e in che misura sia possibile identificarli già nei secoli IX e VIII.

Per rispondere a tali questioni, occorrerebbe discutere alcuni problemi sollevati dal fiorente dibattito su oralità e poesia. Di nuovo, il mio proposito è limitato, perché questo non è uno studio su Omero, ma al-

36. *Odissea*, 8, 74 (trad. di G. A. Privitera), citato da Kannicht (1982), p. 77 per questo aspetto in particolare.

37. Cfr. Burkert (1987), pp. 45-8.

cune questioni concernenti la ricezione dei *nostoi* potrebbero essere qui importanti. L'oralità ha anche un interesse diretto in rapporto all'esistenza, alla determinazione, alla trasmissione e alla funzione storica dei *nostoi*, e all'intelligenza del concetto di mito alternativo. È anche importante per capire la tesi, che suggerirò in seguito (CAP. 3), secondo la quale furono i dettagli specifici della scena culminante dell'approdo nell'*Odissea* (quale noi la conosciamo) a indurre i Greci a dedicare tripodi a Odisseo a Itaca.

Per iniziare da quest'ultima: è necessario assumere l'esistenza di un Omero scritto, per sostenere che nelle dediche dei tripodi a Itaca fossero espressi i dettagli della scena dell'approdo (descritta nel tredicesimo libro dell'*Odissea*)? È un momento di legittima trepidazione per gli studiosi di antichità greca, e la quantità di modi ingegnosi che gli studiosi moderni hanno trovato per evitare di pronunciarsi sulla cronologia di Omero è, in sé, significativa. Traccio perciò due righe sulla sabbia: la prima è la proposta che l'*Odissea*, come noi la conosciamo, esistesse nel IX secolo. La seconda tesi, più modesta, è che, anche se in data così antica mancasse un'*Odissea* monumentale, c'era abbastanza della sua vicenda specifica da renderne significativi, per i Greci dell'epoca, il quadro generale e alcuni episodi particolari. Il ruolo di Itaca (l'Itaca reale, storica), e quello dei Greci che vi approdarono in rotta verso nord-ovest e ritorno, si comprende meglio se furono in gioco aspetti particolari e salienti dell'*Odissea*. Le due proposte riguardano non solo l'*Odissea* ma anche lo spettro, in essa implicito, di altri *nostoi*. La seconda proposta è, ovviamente, più cauta, specialmente riguardo all'opinione che si assume di solito, secondo cui l'*Iliade* e l'*Odissea* furono composte non prima della metà dell'VIII secolo[38] e, per i miei propositi, sufficiente. I poeti orali, come ora vedremo, avevano in mente racconti (non solo temi) specifici. Essi devono avere incluso episodi significativi e dettagliati – per esempio l'approdo cruciale di Odisseo, dopo venti anni di assenza da Itaca. Alla fine, non ne saremo mai certi; tuttavia, alcuni elementi della discussione sull'oralità e sugli aspetti sociologici impliciti nell'*Odissea* contribuiranno a chiarire il contesto nel quale i *nostoi* esercitarono una funzione. Ad ogni modo, poiché questo libro non riguarda Omero né la "società omerica", mi limiterò ad alcuni aspetti emersi negli studi attuali, che sono d'interesse immediato per la (co)esistenza e la diffusione dei *nostoi*, comprese le alternative e le continuazioni dell'*Odissea*.

Vi sono molte ragioni per accogliere la tesi generale del carattere ora-

38. Ed è notevole la tendenza, più diffusa, a collocare Omero nel VII secolo, per esempio West (1995).

le dell'epica antica, sia di quella attribuita a Omero, sia quella dei poemi del ciclo. La trasmissione, però, rimane problematica, e la discussione sembra concentrarsi su due questioni: le conseguenze dell'alfabetizzazione e la verisimiglianza di una trasmissione relativamente immutata di racconti epici, come il racconto particolare del ritorno di Odisseo a Itaca. In che misura i Greci abbiano avuto in mente racconti specifici con caratteri particolari dipende, a sua volta, da tali questioni.

Con la generale ammissione del carattere orale dei poemi omerici, il pendolo che, dal principio dell'età storica, oscillava tra le nozioni di cambiamento e continuità, fluidità e fissità, ha cominciato a fare balzi irregolari. Per chi è orientato in senso letterario e testuale, la scoperta dell'improvvisazione fluida e della "composizione estemporanea" è stata sorprendente. Nonostante pretese del contrario da parte dei bardi moderni, si è scoperto che la trasmissione orale dei "medesimi canti" quasi mai osserva un'accuratezza letterale. Non solo i bardi non ripetono alla lettera i poemi più antichi, ma possono alterarli in misura significativa, insistendo che stanno, di fatto, cantando i medesimi poemi tradizionali. Studi comparativi estesi ad altre specie di trasmissione orale, quali per esempio genealogie mandate a memoria, sembrano confermare questo aspetto fluido dell'oralità. Il principio di fluidità, osservato dal ricercatore ma non avvertito dal bardo, fu enunciato da Radlov molto prima che Parry e Lord conducessero le loro indagini in Iugoslavia: «Ogni cantore capace improvvisa sempre il suo canto per l'esibizione del momento, sicché non si trova mai nella situazione di recitare un canto due volte precisamente allo stesso modo. Essi non credono che quest'improvvisazione si configuri come vera e propria composizione nuova»[39]. Milman Parry e, in particolare, Albert Lord spinsero all'estremo limite il principio di improvvisazione e fluidità, considerando la fissità, sia in forma di memorizzazione che di scrittura, come un'oralità virtualmente soffocata. Eraclito aveva di nuovo la meglio su Parmenide, e a molti sembra ancora avere il sopravvento.

Nei suoi numerosi scritti, specialmente nel fondamentale *The Singer of Tales*, Lord si è sempre preoccupato di ricordare ai suoi lettori che la relazione tra i bardi serbo-croati e Omero è di tipo analogico. Con questo monito gioca, nel romanzo *Dossier H*, lo scrittore moderno Ismaïl Kadare, albanese: un burocrate della provincia albanese ha l'incarico di assistere due studiosi stranieri giunti nella sua regione per registrare i bardi e, cogliendo l'opportunità di emergere dall'oscurità della propria situazione, induce la sostituzione dell'analogia con una positivistica pre-

39. Radlov (1885), p. XVI, citato da Foley (1988), p. 11.

tesa: il dossier *H* (= *Homerus*) è trasformato in prova del fatto che l'antico Omero fu, in realtà, un albanese.

Una questione chiave della teoria orale è quella del tema, poiché sta in diretto rapporto con la questione di quanto delle storie specifiche dell'*Odissea* e di altri *nostoi* i Greci avrebbero potuto conoscere nel IX e nell'VIII secolo. Nei primi scritti di Lord, specialmente *The Singer of Tales*, è posta l'enfasi sull'alto grado di variazione – creazione e ri-creazione – e la fissità è, in generale, trattata come una questione di forma: il *medium* tradizionale consente l'esercizio dell'immaginazione creativa e originale nei limiti di una struttura narrativa convenzionale[40]. Ciò che è "tradizionale" e "convenzionale", dunque, non è primariamente il contenuto, o intreccio, della storia. Al tempo stesso, non si sostiene che una storia interamente nuova sia inventata a ogni esecuzione; al contrario, i bardi spesso insistono di avere appreso i canti dai loro stessi maestri. Così, la questione di che cosa sia trasmesso diviene cruciale per chiunque tenti di guardare alla poesia orale come a un veicolo per tramandare miti e storie nei secoli bui. È qui che la teoria orale può, talora, divenire troppo vaga per essere confortevole: rimane il problema di stabilire in che misura possiamo approssimarci all'idea del particolare contenuto di una storia in quanto elemento di fissità e di continuità nella poesia orale.

Delle tre categorie di base fornite da Ruth Finnegan per discutere la poesia orale – comunicazione, composizione e trasmissione[41] – la terza è la più significativa per qualsiasi inferenza riguardante la conoscenza della vicenda particolare dell'*Odissea* già nel IX secolo. L'enfasi di Parry e Lord sulla composizione estemporanea e l'improvvisazione ha avuto la tendenza a porre in ombra il contenuto narrativo della trasmissione. Il materiale della poesia orale consisteva essenzialmente di formule tipiche, di temi fissi o di linguaggio tradizionale; i canali di trasmissione sono stati considerati formali, e un maggior rilievo è stato posto sulle strutture e i temi narrativi tradizionali e convenzionali, e sulle immagini narrative generiche, più che sulle vicende specifiche.

Il termine "tema", che connota, di solito, il contenuto piuttosto che la forma, è, talvolta, usato da Lord diversamente. Nel 1951 Lord definiva il tema piuttosto vagamente come «elemento ricorrente della narrazione o descrizione nella poesia orale tradizionale»[42]. Nel capitolo 4 di *The Singer of Tales* i "temi" appaiono come un elemento della "grammatica narrativa". I temi sono caratterizzati da insiemi di idee, più che di paro-

40. Cfr. Lord (1953).
41. Finnegan (1977), pp. 16-24; cfr. Skafte Jensen (1980), p. 26.
42. Lord (1951), p. 73.

le, una struttura che consente compressione, digressione o arricchimento. Esempi di temi, come notato sopra, sono l'assemblea, l'armamento del guerriero, l'attacco a una città ecc. Per Lord un tema è un'"idea" (è il termine che usa), non una "storia". L'idea, con Lord, sembra funzionare in modo prossimo al suo valore semantico di immagine o dipinto; e se gli oralisti odierni preferiscono il termine "scena tipica" al "tema" di Lord, potrebbe essere per il fatto che quest'ultimo sembra troppo vicino al significato di "contenuto"[43].

I temi si associano così alle formule e al linguaggio tradizionale come elemento di fissità. E riguardo ai contenuti delle storie? Non hanno, questi, fissità nel corso della trasmissione? In un articolo pubblicato circa vent'anni dopo *The Singer of Tales*, Lord sostiene che il bardo non apprende a memoria i suoi versi, e nemmeno li improvvisa liberamente, ma che invece ricorda «le idee essenziali, piuttosto che l'esatta espressione verbale [...] poi volge il canto nello speciale linguaggio della tradizione». Fin qui, Lord è eccellente. Ma poi egli va avanti a sostenere che – conseguentemente – versioni della medesima idea hanno una corrispondenza verbale netta che le identifica come "le stesse", anche se un verso o una scena non sono ripetuti alla lettera. «Questo, dunque, è il tipo di fissità che saremmo portati ad attenderci nella poesia composta in stile tradizionale»[44]. In quest'articolo tardo Lord sembra prendere le distanze dal senso originale di "idea", il cui significato è ora molto più prossimo a quello di vera e propria storia o, forse, a ciò che io stesso ho suggerito al principio[45]. Se non soltanto la struttura narrativa, ma anche una variazione della corrispondenza verbale attorno al tema cantato è fissata, di quanto questo differisce da una "storia"? In altri termini, se deve mantenersi la nozione di flusso, un tema deve essere non in sé narrativo, ma solo un'unità grammaticale, una scena tipica, nell'ambito di una struttura narrativa. Ma abbiamo appena visto che, in aggiunta al tema generico (come con le scene tipiche nella pittura vascolare), c'è anche la cornice fondamentale delle storie dei grandi miti. Neanche Lord crede che storie e miti fossero inventati di sana pianta a ogni composizione estemporanea. Le storie erano miti, racconti tradizionali, familiari alla collettività[46]. A un

43. Per una discussione equilibrata sulle scene tipiche e il loro significato cfr. Reece (1993).

44. Lord, in Foley (1988), p. 52.

45. Cfr. *supra*, p. 53, sulla scorta di Scheid, Svenbro (1994); cfr. Nagy (1992), p. 27, che considera i "temi" come unità elementari di contenuto.

46. Lord ne è naturalmente consapevole: «Dobbiamo distinguere, allora, due nozioni di canto in poesia orale. Una è l'idea generale di una storia, che noi usiamo quando ci esprimiamo in termini più generali, per esempio delle nozze di Smailagic Meho, che di fatto include tutti i canti che ne trattano. L'altra nozione di canto è quella di una *perfor-*

cantore, probabilmente, si chiedeva di "cantare il ritorno di Odisseo". Secondo gli oralisti, egli probabilmente improvvisava e modificava; secondo altri, avrebbe potuto essere più fedele a un'idea di ripetizione, attenendosi a interi poemi o a lunghi brani serbati a memoria.

Il termine, piuttosto vago, di "tradizione" sembra mediare, nella teoria orale, tra fluidità e stabilità, poiché sembra funzionare come veicolo ulteriore di fissità narrativa. Lord arriva quasi a dirlo quando sostiene, per esempio, che

> il termine di maggior significato è *tradizionale*. "Orale" ci dice "come", ma "tradizionale" ci dice "cosa" e, di più, "di che tipo" e "di che valore". Quando ci è noto come una storia è stata costruita, ci è noto anche che i suoi blocchi di costruzione devono avere un'età notevole. Perché è una necessità connaturata alla tradizione che essa cerchi di mantenere stabilità, che essa si preservi[47].

Lord sta parlando qui non solo delle convenzioni del narrare, ma anche dei contenuti. Ma se la narrazione – la narrazione specifica – è, a sua volta, tradizionale, allora la corrente fluida della composizione estemporanea dovrebbe essere percepita come portatrice di tronchi di unità narrative fisse, "stabili".

Ai fini di quest'opera, ciò che interessa sono questi blocchi di costruzione narrativi. Una volta accettata la loro esistenza, senza ancora rinviare a un testo finito, fissato, almeno una delle due affermazioni fatte in precedenza sembra, allora, giustificata: i ritorni di Odisseo e altri *nostoi* si potrebbero considerare coesistenti, fluttuanti nel fiume della poesia orale, fino all'età arcaica.

Va chiarito che non ho nulla contro la nozione di scena tipica generica nella poesia orale (o nell'iconografia). Piuttosto, voglio sottolineare che il tipo non può liberamente rimpiazzare il contenuto (un aspetto non sempre considerato ovvio). Ciò che conta in questo ragionamento è che a essere ripetuta sarebbe stata la *storia* di Odisseo – non di un qualsiasi eroe di *nostoi*, di ritorno in una patria qualsiasi, ma di Odisseo, che rimpatria a Itaca. Troia e Micene non sono intercambiabili, deve essere sempre Troia a essere distrutta ed Ettore a morire, non già una città qualunque e il suo principe. Priamo non può essere rimpiazzato da Agamennone, né Odisseo da Achille. Senza Odisseo né Itaca non c'è *Odissea*. Perciò, il contenuto narrativo del tema è parte integrante di quanto è trasmesso oralmente. Anche Omero, che sovrasta monumentalmente gli al-

mance o di un testo particolari, per esempio il canto di Avolo Mededovic *Le nozze di Smailagic Mebo*, dettato durante il mese di luglio 1935» (Lord, 1960, p. 100).

47. Lord (1960), p. 220.

tri bardi, deve essere stato limitato, nella selezione degli episodi narrativi, a una gamma ristretta di quadri di riferimento. Il poeta poteva scegliere, forse, di fare dell'ira di Achille il tema centrale, il tema-guida dell'*Iliade*[48], ma la sua selezione doveva essere fatta non da una qualsivoglia serie di temi tipici, ma dagli episodi narrativi specifici inerenti alla guerra troiana.

I termini fumosi "tradizione" e "tradizionale"[49] troppo spesso oscurano, più che rivelare. Il concetto di tradizione sembra rendere possibile che i termini antitetici fluidità e fissità si manifestino insieme, senza costituire categorie utili. Personalmente, sono incline a considerare la tradizione come tendenzialmente narrativa, in linea, forse, con la famosa tesi di Nilsson che, credo, non è ancora stata confutata. Le origini della mitologia greca, sostiene Nilsson, sono micenee, perché i centri geografici di quella mitologia furono essi stessi particolarmente significativi durante il periodo miceneo, mentre alcuni, come Micene stessa, caddero nell'oscurità nei periodi arcaico e classico. La scuola di Emily Vermeule[50] sostanzialmente segue Nilsson, talvolta spingendosi oltre nel tempo, fino all'antico Egeo dell'Età del bronzo. Di nuovo, non intendo discuterne qui, perché non è di questo che ci stiamo occupando. Piuttosto, menziono la tesi della continuità al fine di ampliare l'ambito di percezione del contesto narrativo entro il quale i bardi dettero espressione alla loro individualità creativa, cantando episodi dei ritorni e, nel caso di uno di essi, oltrepassando in misura monumentale tutti gli altri e creando l'*Odissea*.

La tensione tra fissità e fluidità, trasmissione e improvvisazione, rende problematiche le righe in precedenza tracciate sulla sabbia: che, cioè, vi fossero abbastanza dettagli narrativi dell'*Odissea* da poter essere evocati e raccontati dai Greci del IX secolo. Almeno la seconda riga potrebbe essere tracciata di nuovo con mano più ferma, se ci si attiene a un argomento recentemente formulato da Margalit Finkelberg[51], che implica una distinzione tra due tipi di sapere. Il bardo serbo-croato sostiene di conoscere ogni cosa in virtù dell'esercizio e di ripeterla (anche se, di fatto, ogni esecuzione orale comporta un'improvvisazione non iterabile). Di contro, il bardo omerico professa due tipi di sapere. Egli sa come suonare la cetra[52] e, come il cantore Femio, conosce molti soggetti epici[53].

48. Cfr. Ford (1992), p. 60.
49. Cfr. Lenclud (1994).
50. Cfr. Carter, Morris (1995).
51. Finkelberg (1990, 1998).
52. *Odissea*, 21, 406-9.
53. *Odissea*, 1, 337-8.

Ma egli sa anche ciò che la Musa gli ispira per le occasioni del canto[54]. Ciò che vale per il mito in generale è importante anche qui. «Il mito non è uno specifico testo poetico», afferma Fritz Graf. «È l'argomento, una trama fissata in linee generali e con personaggi non meno fissati, che il singolo poeta è libero di alterare solo entro certi limiti»[55]. Analogamente, l'atteggiamento di chi recepisce l'epica è quello dell'ascolto del "passato"[56]. Se il canto è su Odisseo, l'eroe deve arrivare a Itaca e in nessun altro luogo. Finkelberg sottolinea che il modo in cui Odisseo *ripete* a Penelope la trama dell'*Odissea*, organizzata sinteticamente in maniera lineare e sistematica (diversamente dalla struttura stessa dell'*Odissea*), illustra l'esistenza di quelle linee generali[57]. È una sorta di "verità storica" che anche l'uditorio conosce. A questi esempi di Finkelberg potremmo aggiungere i canti troiani di Demodoco, che sono presentati come parafrasi sintetiche, e non come poemi: «e allora cantava come...» è la formula ricorrente. La parafrasi, fra l'altro, non è dissimile dai riassunti del ciclo di Proclo: «Successivamente navigano fino a Tenedo [...]. Poi i Greci tentano di approdare a Ilio [...]. Achille uccide poi Cicno [...]. In seguito Achille [...]» e così via.

Finkelberg mette in guardia dal confondere i "fatti" (ciò che l'uditorio conosce) con i "temi". «L'ambito di competenza del poeta è connesso con l'argomento epico (*òime*) che nell'*Odissea* è oggetto d'insegnamento»[58]. Di contro, sostiene Finkelberg, il dono della Musa al poeta è l'*aoidé* (la "canzone" o il "canto")[59]. Così la Musa, per esempio, è responsabile del punto in cui il cantore decide di iniziare il racconto[60]. La tensione tra la fissità della storia e la relativa libertà del suo sviluppo equivale alla tensione tra ciò che il poeta (contrariamente al bardo serbo-croato) conosce *a priori* e ciò che la Musa gli ispira. Consiste in sostanza nella tensione tra l'impegno del poeta a preservare la tradizione e la sua libertà creatrice[61].

54. La Musa è dunque responsabile anche della selezione da un vasto repertorio di argomenti (Ford, 1992, p. 79). Ford (cap. 2) in ogni caso vede nelle Muse il simbolo della "tradizione" (1992, p. 59). Cfr. *infra*, nota 61 e l'*Appendice*.

55. Graf (1993), p. 2.

56. Ford (1992), pp. 30, 47, *passim*.

57. *Odissea*, 23, 310-41.

58. *Odissea*, 8, 481.

59. *Odissea*, 8, 44; 64; 498. Ciò significa che la *òime* nella quale il poeta è competente non può essere altro che la sua conoscenza di base dei principali eventi che costituiscono la vicenda e la loro ordinata successione.

60. *Odissea*, 8, 499-503.

61. Così, ciò in cui il poeta omerico si ritiene competente (*techne*) è la gamma dei soggetti epici a sua disposizione e le loro trame essenziali, e ciò di cui egli stesso si ritiene ignorante è il modo in cui sviluppa tali soggetti, elaborandoli a partire da queste trame es-

La distinzione sviluppata da Finkelberg potrebbe essere metodologicamente applicata alle linee tirate sulla sabbia. Che Odisseo approdasse a Itaca, incontrasse Atena e nascondesse il tesoro in una grotta sono tutti "fatti". Il racconto del poeta, di ciò che Odisseo disse a se stesso, o di ciò che Atena gli disse, sarebbero probabilmente stati considerati ispirazione *ad hoc*, e dunque più soggetti a mutamento[62]. Comunque, quelli che si devono considerare documenti significativi, come i tripodi dedicati a Itaca o la coppa di Nestore a Pitecusa, si riferiscono a un mondo di "fatti", che l'uditorio per lo più conosce *a priori* e che sono, perciò, meno soggetti a essere alterati dal singolo cantore. Naturalmente, anche i fatti poetici sono numerosi, e l'abilità del singolo poeta deve aver incluso la loro selezione. Ma questa considerazione è meno rilevante per la proverbiale coppa poderosa, il molto popolare accecamento del Ciclope o il cruciale approdo a Itaca.

È ben noto che, sebbene Omero faccia riferimento ai suoi bardi come a cantori di episodi separati[63], l'*Odissea* stessa è l'opposto di tale tecnica di canto, perché integra molto materiale alternativo ad essi. Sembra esser fiera della propria unicità, ma evidenzia anche l'esistenza di canti episodici come norma della poesia epica. Da una parte, Femio e Demodoco, cantori di episodi, sono i "bardi immaginari" del bardo, cantando in un tempo in cui il mondo era più giovane, nell'età degli eroi, quando gli eventi di cui si cantava dovevano, a volte, ancora accadere[64]. Nella misura in cui si adattava all'immagine del bardo reale, quest'aspetto potrebbe avere fatto parte della magnificazione del poeta. Forse alcuni bardi furono famosi proprio per la loro originalità. Un'originalità, tuttavia, che non va giudicata in termini moderni; il poeta opera nell'ambito delle storie conosciute. Femio non inventa il "vero" ritorno degli Achei, ma sembra che gli fosse attribuito il canto sul loro ritorno. Viceversa, quando Demodoco «canta il cavallo di Troia», Odisseo sembra chiedergli di far loro ascoltare un brano familiare[65].

senziali, e a che punto della leggenda epica farà cominciare il suo racconto (improvvisazione). Cfr. Murray (1989), p. 10, il quale distingue tra dono permanente delle Muse e loro ispirazione temporanea. Cfr. anche Skafte Jensen (1980), p. 68.

62. Cfr. Aristotele, *Poetica*, 24, che potrebbe indicare che altri poemi del ciclo contenevano brevi discorsi.

63. Anche Achille canta *klea andrōn* (le gesta gloriose degli uomini) a se stesso (*Iliade*, 9, 186 ss.).

64. Cfr. Skafte Jensen (1980), pp. 71-2. Le Sirene sono le cantatrici supreme, che conoscono tutto quanto accadde agli Argivi e ai Troiani.

65. Diversamente dal canto di Demodoco su Ares e Afrodite, i suoi canti troiani non hanno alcuna pretesa di verisimiglianza. Non contengono dialoghi, né discorsi. La verisimiglianza è ottenuta piuttosto attraverso la reazione di Odisseo, che loda proprio la qua-

Che cosa questo indichi per la composizione dell'*Odissea* non è qui in discussione; ad ogni modo, la consapevolezza del canto episodico, discreto sotto il profilo narrativo, ha un significato in rapporto alla diffusione della poesia orale. Posso certamente ravvisare un episodio del genere nell'approdo di Odisseo a Itaca e nella deposizione del tesoro nella grotta (nel tredicesimo libro). Nel V secolo sappiamo che episodi *da Omero* erano anche cantati separatamente. Erodoto, per esempio, fa riferimento alle gesta di Diomede, Tucidide al catalogo delle navi, Platone alla battaglia lungo le mura e così via[66]. Lo trovo particolarmente incoraggiante. Assumendo episodi connessi con l'*Odissea* al di fuori dell'*Odissea*, potremmo figurarceli, per esempio, come un episodio epirota, popolare forse tra gli aristocratici di Epiro o di Itaca, cantato a richiesta dai bardi, proprio come Femio – in modo sufficientemente adeguato a una comunità (Itaca) che aveva perduto molti suoi figli nella guerra di Troia – canta il triste ritorno degli Achei. Come nelle pitture vascolari è ricorrente Odisseo naufrago in mare e sospinto da Borea o a cavallo di una tartaruga – storie sconosciute entrambe –, potremmo del pari assumere l'"episodio di Odisseo", epirota o italiota, come poemi antichi e coesistenti; alcuni sono impliciti, come vedremo, nell'*Odissea* stessa, alcuni menzionati in fonti relativamente tarde[67]. Questa spiegazione, non troppo originale, evidenzia anche un legame plausibile tra

lità del canto di Demodoco, che è altrimenti tipica di chi è stato davvero presente ai fatti. È notevole come il poeta dell'*Odissea* narri di altri poemi distinguendoli a un tempo come unici, senza *cantarli*. Punto per punto, nei particolari, Femio e Demodoco sembrano diversi dai bardi di Parry e Lord. Sono entrambi cantori e musici, talora suonano (senza il canto, a quanto pare) per i soli danzatori (*Odissea*, 8, 266; cfr. 1, 152). Sono poeti originali e tradizionali a un tempo. Il tema – la guerra troiana e gli eroi dei *nostoi* – è nuovo; tutto è appena accaduto. Penelope accusa Femio di preferire le novità: «Molte altre imprese di uomini e dèi tu conosci, che incantano gli uomini, e i cantori le celebrano», afferma Penelope, e gli chiede di evitare i «ritorni degli Achei». Telemaco la prega di non interferire: «Costui non va biasimato se canta la mala sorte dei Danai, gli uomini lodano di più quel canto che suona *più nuovo* a chi ascolta» (*Odissea*, 1, 337-52, trad. di G. A. Privitera; Lattimore, 1962, traduce «l'ultimo»). Di nuovo, Demodoco è lodato da Odisseo per la sua accuratezza nel cantare il cavallo di Troia, quasi fosse stato presente (Skafte Jensen, 1980, p. 70; cfr. Hainsworth, 1970, p. 96 con Kirk, 1976, p. 107 in rapporto a *Odissea*, 8, 489-90). Ancora, sono sottolineati la novità e il coinvolgimento personale degli eroi. La novità è anche espressa, di tanto in tanto, nel motivo dell'eroe che consapevolmente agisce in modo da essere degno del *kleos* e del canto. «Saremo materia di canto», dice Elena a Ettore, riferendosi a canti non ancora composti (*Iliade*, 6, 358). Alcinoo afferma che gli dèi rovinarono gli eroi a Troia «perché avessero anche i posteri il canto» (*Odissea*, 8, 579-80, trad. di G. A. Privitera), e Agamennone dice che la fama della virtù di Penelope non perirà perché «gl'immortali per la saggia Penelope comporranno un canto gradito tra gli uomini in terra» (*Odissea*, 24, 196-8, trad. di G. A. Privitera).

66. Erodoto, 2, 116; Tucidide, 1, 10; Platone, *Ione*, 539b.

67. Cfr. Phillips (1953), pp. 66-7.

l'*Odissea* e le sue continuazioni, al tempo stesso rilevandone la contemporaneità. Ciò può essere detto almeno per indicare la gamma di possibilità per la diffusione simultanea delle storie connesse con Odisseo.

Così, la tesi che i Greci nel IX e VIII secolo avessero in mente i *nostoi* non richiede necessariamente l'esistenza del racconto epico completo. Ad ogni modo, come già osservato, le storie potevano essere e, probabilmente, erano anche trasmesse semplicemente come favole. L'esistenza di tali favole sembra molto verisimile, ma non spiega l'impatto specifico, duraturo e influente, delle favole troiane in particolare. Poiché intendo sostenere che anche *nostoi* specifici, come pure dettagli narrativi di scene particolari (non temi tipici), ebbero un impatto forte, la nozione di "favola" non mi è sufficiente. Episodi completi e dettagli significativi e caratteristici (se non interi componimenti epici) dovettero essere trasmessi e diffusi. Chi nega la possibilità che gli episodi odissiaci fossero cantati (o memorizzati)[68] già in questa data, respingerà forse anche alcune mie considerazioni inerenti alle dediche di Odisseo a Itaca. La maggior parte delle altre formulazioni dei *nostoi* di cui discuterò appartengono, con maggior certezza, in qualche modo, a periodi successivi.

Un'autorevole teoria recente, sviluppata da Gregory Nagy, cerca di spiegare la fissazione dei testi omerici attraverso un processo di diffusione panellenica. Sebbene non privo di problemi, questo approccio contiene argomenti suggestivi, poiché sottolinea, da una parte, l'interdipendenza contestuale dell'*Iliade*, dell'*Odissea* e di altri poemi epici e, dall'altra, il processo evolutivo di selezione attraverso il quale l'*Iliade* e l'*Odissea*, in particolare, vennero, per così dire, canonizzate[69]. Egli accetta anche l'idea dei "segmenti performativi", popolari sino agli spettacoli delle Panatenee nel VI secolo[70]. La prospettiva di Nagy può aiutare a capire come altri *nostoi* abbiano potuto essere considerati particolarmente riutilizzabili – ma in un'interazione peculiare tra il locale e il panellenico, dai Greci che facevano esperienza di navigazione nelle nuove regioni del Nord-Ovest (Epiro, canale di Otranto e Italia del Sud). Così, l'Itaca letteraria, l'isola che connette l'*Odissea* e le sue alternative e continuazioni con l'Itaca reale e con le reali esperienze di navigazione degli Itacesi, degli Euboici e dei Corinzi, probabilmente funzionò come un centro protopanellenico in grado di evocare un'intera gamma di *no-*

68. Cfr. *infra*, *Appendice*, pp. 251-66.

69. Nagy (1992), p. 37.

70. Nagy (1992), pp. 39-40; cfr. Shapiro (1993), p. 103, il quale ritiene che i bardi cantassero singoli episodi celebri, per esempio i giochi funebri in onore di Patroclo. Intorno al 580, il pittore ateniese Sofilo usò questo episodio come titolo di un dipinto.

stoi, di Odisseo e di altri. Di contro, gli episodi epiroti potrebbero essere interpretati, per esempio, a un livello di diffusione più regionale.

L'*Odissea*, organizzata intorno al *nostos* di Odisseo, si presenta a noi come una ricca "casa del tesoro" dei *nostoi*. È cantata a tema, in confronto con i *nostoi* di altri, quali Agamennone, Nestore, Diomede e Menelao[71], ma include anche alcune *Odissee* alternative del suo proprio eroe. Il poeta dell'*Odissea* è un vero maestro quando arriva ad alludere ad altri miti, come le *Argonautiche*[72], o ad altri episodi connessi con Troia, non inclusi nell'*Iliade*, quali la contesa per le armi di Aiace o il cavallo di legno. Non racconta questi episodi in dettaglio, ma certo sottintende la loro "contemporanea" esistenza autonoma. Il genere dei *nostoi*, come abbiamo visto, è espressamente menzionato nell'*Odissea* (il triste ritorno degli Achei), e la parola stessa *nostos* significa sia il ritorno vero e proprio, sia il canto che lo celebra[73]. L'*Odissea*, in particolare, sembra avere integrato le sue stesse alternative: non conduce semplicemente il suo eroe a un crocicchio e gli fa scegliere il corso; piuttosto, tematizza il crocicchio e lo ripete lungo tutto il poema. Forse i "falsi racconti" di Odisseo sono il contributo specifico di Omero alle tradizioni narrative orali. Per esempio, vedremo come Odisseo, nel tredicesimo libro, sia trasportato dai Feaci a Itaca; tuttavia, in uno dei "falsi racconti", che è il più prossimo a ciò che "realmente accadde", egli declina l'offerta dei Feaci e sceglie, invece, di recarsi in Tesprozia – una storia che si connette in modo chiaro, come intendo sostenere, con una ben attestata continuazione, un *nostos* "indipendente" di Odisseo in Tesprozia.

Al di fuori dell'*Odissea*, miti alternativi di Odisseo sono documentati già in Esiodo, sebbene la maggior parte della nostra conoscenza dettagliata sui *nostoi* greci provenga da tarde epitomi del ciclo troiano. La situazione è, a un tempo, frustrante e familiare: ogni volta che appare un frammento, un'allusione o anche il dettagliato riassunto di un *nostos* – e vedremo che ciò accade di frequente, dall'età arcaica sino all'età ellenistica – sempre sembra essere implicita una diffusa familiarità con i *nostoi*. È una familiarità che non siamo in grado di condividere, e il metodo spesso comporta deduzioni a ritroso a partire da una fonte tarda, nel tentativo di reperire un punto di riferimento in un periodo più antico.

71. Katz (1991), p. 7.

72. La *Argo* in *Odissea*, 12, 70; Circe, sorella di Eeta, in *Odissea*, 10, 137-9; la fonte Artachia (vicino Cizico), in *Odissea*, 10, 108 (probabilmente). Giasone visita Lemno, dove gli nacque il figlio avuto da Ipsipile; questo figlio fornì il vino agli Achei prima della guerra (*Iliade*, 7, 467-9) e riscattò un prigioniero troiano (*Iliade*, 23, 747-8). Su Giasone cfr. *Iliade*, 7, 468-9; 21, 41; 23, 747. Cfr. anche *infra*, CAP. 4.

73. Nagy (1979), p. 97, nota 2; cfr. pp. 35-6.

In ogni caso, nel sostenere un'intera matrice di poemi, storie e immagini di *nostoi*, coesistenti e fluttuanti, come nuvole, nei cieli mentali del periodo arcaico, il nostro intento è capire quando le nubi in questione toccarono terre e popoli, e in che modo ne tinsero le percezioni.

1.2
Categorie di etnicità

L'"etnicità", un termine coniato nel 1942[74], è stato al centro della discussione di antropologi, sociologi, storici (ed etnostorici) ed esperti di studi sulla cultura[75]. Mentre il nazionalismo (talvolta basato ideologicamente sull'etnicità) è, comprensibilmente, un fenomeno moderno[76], etnicità e sentimento etnico non lo sono, giacché troviamo rudimentali insiemi di nozioni di legami di parentela, lingua, religione, razza, esperienza condivisa e territorio già nell'antichità[77]. Il dibattito attuale sembra essere andato oltre l'etnicità essenzialista o "naturale" dei miti di fondazione delle nazioni, che ebbero origine alla fine del XIX secolo. Tali miti ritraggono le nazioni come perenni e naturali, in attesa dell'emergere del momento politico. Il dibattito attuale sembra anche avere trasceso le definizioni di identità di gruppo fondate sulla razza e sul fenotipo, in voga prima della seconda guerra mondiale. Esse s'incentravano su tratti "obiettivi", naturali e (per lo più biologicamente) ereditati. Di contro, l'etnicità (o identità etnica) è ora dibattuta soprattutto in termini concettuali. Sembra esserci una generale tendenza a esaminare l'etnicità dei "popoli" (da distinguere rispetto a quella degli immigrati negli Stati moderni) enfatizzandone l'artificiosità o "invenzione".

Una definizione comoda e tuttavia limitata considera l'etnicità «l'espressione consapevole dell'identità di gruppo» o «il modo in cui i gruppi sociali consapevolmente scelgono di affermare la propria identità e di definire e costituire se stessi in relazione ad altri, in un dato insieme di circostanze»[78]. La comodità consiste nel ruolo della consapevolezza; il serio limite è l'enfasi sull'*auto*-determinazione. Il più delle volte, come

74. Banks (1996), pp. 4, 9-10 (e non nel "1953" come è detto in Glazer, Moynihan, 1975, p. 1; cfr. anche Hall, 1997, p. 34).

75. Cfr. Shils (1957); Geertz (1963); Isajiw (1974).

76. Gellner (1983) e Hobsbawm (1990). Anderson (1983), giustamente ponendo l'accento sul ruolo della concettualizzazione come ruolo chiave, lo vede ancora come un fenomeno moderno. Cfr. Banks (1996), p. 52.

77. Alty (1982).

78. Morgan (1991), pp. 131, 133.

tra gli altri ha mostrato Benedict Anderson [79], le definizioni di un gruppo sono il risultato di formulazioni di esterni che vengono fatte proprie e accettate.

C'è una distinzione essenziale nel dibattito odierno, che a prima vista potrebbe sembrare fuorviante. La precedente distinzione tra "essenzialista" e "primordiale" (= perenne, naturale, razziale ecc.) da una parte e "regolato dal contesto" o "circostanziale" dall'altra è stata rimpiazzata da termini simili che esprimono un approccio completamente diverso. Nell'ambito di una *mentalité* che nega quasi ogni specie di essenzialismo, vediamo che la terminologia del "primordiale", rispetto al "circostanziale", opera in maniera differente. I circostanzialisti enfatizzano la creazione di etnicità (etnogenesi) in relazione a situazioni storiche fluttuanti. I primordialisti, nella maggior parte dei casi, non cercano più l'esistenza pura, obiettiva, di gruppi etnici, ma piuttosto le percezioni primordiali e i confini che tali gruppi adottano; esaminano se, e in che misura, tali nozioni, in sé e per sé, siano operative nell'arco di lunghi periodi. Nella misura in cui lo sono, e hanno pertanto efficacia storica, le nozioni dei primordialisti acquistano la forza di un'esistenza autentica, persino "obiettiva".

Generalmente si trova che, anche in certi casi di etnogenesi identificabile, l'identità etnica sia rappresentata come tradizionale, con un orientamento dominante verso il passato, «incastonata nell'eredità culturale [...] del gruppo» [80]. Su questo punto gli antropologi, che potrebbero essere meno interessati all'effetto delle nozioni primordiali per lunghi periodi, si trovano d'accordo. In certe discussioni antropologiche troviamo termini come "etico" (il punto di vista antropologico) contrapposto a "emico" (come il gruppo definisce se stesso), quest'ultimo tendendo al discorso primordialista [81]. Così, quando si discute l'identità primordiale, come l'associazione di un gruppo ad antenati comuni e/o a un'antica patria, anche quell'opinione è considerata un fenomeno storicamente e socialmente condizionato, anche se il punto di vista "emico" può rappresentare tratti immutabili e «antichi come la luna» [82]. La differenza tra il

79. Anderson (1983).

80. Shils (1957), p. 140.

81. Su etico/emico cfr. Nagata (1981), p. 96; cfr. Levine, Campbell (1972, p. 13), i quali sostengono che molte tribù/unità etniche omogenee e isolate siano ampiamente prodotte dal colonialismo dei missionari, o di etnografi che le volevano identificabili su una carta geografica.

82. Erodoto, 8, 73, 1; cfr. 1, 146; Senofonte, *Elleniche*, 7, 1, 23; Demostene, *La falsa ambasceria*, 261; Pausania, 8, 1, 4-5; Strabone, 8, 8, 1 (sull'autoctonia degli Arcadi). Apollonio Rodio, *Argonautiche*, 4, 264; Luciano, *De astrologia* 26; scolî ad Aristofane, *Nuvole*, 397 (sul tema della luna).

primordiale e il circostanziale risiede perciò, essenzialmente, nel punto di vista, a seconda che si tratti di quello dell'osservatore o di quello del gruppo, nella cronologia ricostruibile e nelle circostanze della creazione dell'identità etnica (o etnogenesi). Judith Nagata definisce il circostanziale in termini di «interessi e questioni che creano, attivano, sostengono e perpetuano la devozione e i sentimenti, in seguito razionalizzati da un criterio primordiale». La studiosa sottolinea che la qualifica delle caratteristiche culturali come "primordiali" o "non primordiali" potrebbe variare, in situazioni diverse, per il medesimo popolo. Così i Malesi, richiamandosi al luogo d'origine, si dividono in Giavanesi e Minangkabau; viceversa, usando la religione (Islam) come criterio primordiale, sia gli Indiani musulmani che gli Arabi possono essere incorporati nella categoria del "malese" [83]. Similmente, nel 1947 la religione fu il tratto distintivo saliente tra Pakistan e India; di contro, nel 1972, nel proclamare la propria indipendenza, il Bangladesh musulmano pose l'enfasi sulla lingua [84].

Anthony Smith opportunamente osserva che il "cuore" dell'etnicità (che sia giunta o no a servire il moderno nazionalismo) risiede in «miti, memorie, valori e simboli», i quali hanno spesso a che fare con gli elementi mitici dei primordi temporali (di solito attraverso un antenato eponimo), del luogo originario, della sede d'arrivo della migrazione, e con la triade dell'età dell'oro, declino/oppressione, esilio, liberazione/rinascita. Aggiungendo all'etnicità la dimensione del mito, delle memorie, dei valori e dei simboli, possiamo anche comprendere perché i gruppi etnici siano «a un tempo duraturi e mutevoli» e l'etnicità appaia «a un tempo fluttuante e ricorrente» [85]. Gli aspetti mitici, "immaginati" o deduttivi [86] dell'etnicità sono, così, enfatizzati come aspetti salienti dell'approccio a considerazioni e visioni etniche.

Un esempio controllato di etnogenesi potrebbe chiarire il condizionamento delle idee primordiali in determinate circostanze storiche. Roosen ha mostrato come, nel caso degli Uroni canadesi contemporanei, «in venti anni (1948-1968) sia stato forgiato un popolo consapevole di sé, a partire da assai pochi residui culturali di un passato indiano [...] e come sia stato pienamente accolto come nazione dai governanti del Canada» [87]. Gli Uroni, che nel 1968 erano circa 1.500 (979 nelle riserve, 471 esterni), sono sul piano fenotipico non diversi dagli altri Canadesi e la loro lingua è il francese. Tuttavia, divennero i capi dell'Associazione degli Indiani del

83. Nagata (1981), pp. 94-5.
84. Hall (1997), p. 23.
85. Smith (1986), pp. 192, 211.
86. Anderson (1983); Hall (1997), pp. 34-66.
87. Roosen (1989), p. 20.

Québec. Un dizionario gesuita fu utilizzato per resuscitare la lingua e furono creati tratti culturali posticci – mocassini, foggia dei capelli, costumi da parata, canoe, musica ecc. Gli Uroni, afferma Roosen, hanno introdotto una differenza tra se stessi e gli altri Canadesi, conformemente allo stereotipo canadese di come ci si attende che gli Indiani siano[88]. In termini di autorappresentazione, gli Uroni pensano la propria cultura essenzialmente dall'esterno, dal punto di vista francese[89].

L'etnogenesi degli Uroni è perciò chiaramente circostanzialista, attuata di fronte alla prospettiva di una totale estinzione (e in congiunture politiche opportune). «Non siamo mai consapevoli di fenomeni o oggetti come quando siamo prossimi a ottenerli oppure a perderli»[90]. Ma essa illustra anche la genesi del mito primordialista come "inventato" entro i limiti di un passato noto: gli Uroni furono un popolo antico, decimato dai Francesi e dagli Irochesi, dotato di una lingua propria, di una patria originaria da cui era stato trasferito e di una cultura particolare. Il fatto che queste caratteristiche salienti si siano dovute riscoprire (o inventare) semplicemente accentua l'esigenza del primordialismo come mito costitutivo comune. Eppure, tali riscoperte, o invenzioni, a loro volta hanno dei limiti.

È forse facile smascherare "invenzioni" di etnicità. Nei tempi moderni, tali invenzioni sono state preoccupazione specifica di circoli intellettuali. Così, per esempio, in Israele, un gruppo di immigranti ebrei intellettuali consolidò, intorno agli anni quaranta, l'idea di un'"identità canaanita". Si sosteneva che, essendo emigrati in terra d'Israele (Palestina), avrebbero dovuto abbandonare l'identità ebraica e mescolarsi nella "regione semita", il cui sostrato etnico comune è canaanita. Un riconoscimento di questo sostrato da parte di Ebrei e Arabi avrebbe risolto ogni conflitto, a patto che ciascuna delle parti rinunciasse alla propria particolare identità etnica. Non molti, a quanto pare, furono convinti, e l'idea restò monopolio di alcuni noti poeti e giornalisti. In termini di efficacia, essa non fu molto diversa dall'identità fenicia inventata dagli intellettuali libano-maroniti o dall'identità faraonica invocata da alcuni circoli intellettuali in Egitto. Fallimenti come questi rispondono alla tesi di Anthony Smith, secondo cui il nazionalismo non scrive la storia come vuole. Il passato è "pieno" e le invenzioni intellettualistiche devono essere coerenti con ciò che è già lì – mitologie e simbolismi ereditati[91]. Co-

88. Roosen (1989), cap. 3.
89. Roosen (1989), p. 152.
90. Smith (1986), p. 7.
91. Smith (1986), pp. 178, 206. Qui è la principale differenza tra l'approccio di Smith e quello di Anderson (1983). Trovo complementari i lavori dei due studiosi.

sì, mentre il mito etnico canaanita è fallito, quello del "ritorno" degli Ebrei ha avuto successo nella sua forma sionista, attingendo alla tradizione, antica e persistente ("piena"), di una patria primordiale.

Viceversa, sul versante arabo-palestinese, un'altra idea, che ha circolato nelle comunità intellettuali dagli anni trenta, ha ora fatto presa come mito costitutivo per la creazione di una nazione. I Palestinesi sono autoctoni, si sostiene, discendenti diretti delle popolazioni canaanite che furono conquistate da Giosué. Gli Ebrei furono invasori allora come lo sono ora. Lo stesso mito canaanita si sta usando, oggi, non a favore dell'integrazione di Ebrei e Arabi per formare un'unica nazione, ma piuttosto per creare una distinzione da un troppo simile "Altro". Paradossalmente, il mito palestinese di opposizione etnica utilizza il discorso adottato dal "mito" ebreo dell'"Altro" (come espresso nel Vecchio Testamento – l'unica fonte cui gli attuali Palestinesi possano attingere). Osserveremo un fenomeno simile nell'uso romano del mito troiano delle origini, importato dai Greci. Il punto, qui, è comunque che un'idea, che potrebbe avere una vita piuttosto limitata tra intellettuali ed eruditi, ha potuto improvvisamente radicarsi e diffondersi nel sistema educativo nazionale (nel caso palestinese) negli anni novanta. Secondo Smith, quando le comunità semplicemente conoscono troppo poco del proprio passato, «l'etnia *più piena* impone il ritmo a quella vuota». Per esempio, dice Smith, per definire i contorni della loro etnicità, gli storici slovacchi furono impegnati a districare i propri miti da quelli boemo-moravi[92].

La Grecia moderna potrebbe servire da esempio di etnogenesi nel senso smithiano di un passato "pieno". Come osserva Robert Just, in Grecia c'è un'evidente tensione storica tra Stato-nazione (*kratos*) e popolo-nazione (*ethnos*). Mentre nell'impero ottomano "greco" (*Rum*) era una denominazione religiosa, la moderna etnicità statale greca comporta irredentismo territoriale, «per diffondere il *kratos*, per racchiudere l'*ethnos*»[93], specialmente da quando, come John Kolettis ebbe a dire nel 1844, «Greco è non solo un uomo che vive nel suo regno, ma anche uno che vive [...] in ogni terra connessa con la storia o con la razza greca»[94]. Questo irredentismo fallì nella catastrofe del 1922-23, quando la Grecia tentò la conquista dell'Asia Minore. In contrasto con l'espressione dell'etnicità greca attraverso l'espansione territoriale, la primordialità e l'essenzialismo greci orientati verso il passato furono (ri)creati prestando un'attenzione particolare a una lingua e a una cultura greche unitarie,

92. Smith (1986). Sui passati "pieni" cfr. Appadurai (1981), ricordato *supra*, p. 50.
93. Just (1989), p. 79; cfr. Smith (1986), p. 203.
94. Kolettis, in Clogg (1986), p. 76.

espresse in un rigoroso sistema educativo[95]. In Grecia, è stato operante un processo di selezione dal passato, ma è una selezione da un passato "pieno", più che un'invenzione di sana pianta. C'è, ovviamente, una differenza importante: mentre l'etnicità greca è, oggi, chiaramente legata all'idea di uno Stato nazionale greco, nell'antichità non ci fu mai una "Grecia", e l'antica etnicità greca, se dipendeva, talvolta, da ciò che oggi noi potremmo considerare alla stregua di tratti culturali comuni, non fu orientata in senso statale. Lo studio più recente sull'antica etnicità greca, di Johnatan Hall, acutamente individua due fasi distinte nella sua formazione. La prima, fino alle guerre persiane, egli la definisce etnicità "aggregativa"[96], «fondata sulla somiglianza tra gruppi di pari e ottenuta connettendo tra loro gli eponimi etnici nell'ambito di un'unica genealogia coordinante (da Elleno), che è ricordata nel *Catalogo delle donne* (frr. 2a; 7, 1 M.-W.)». Hall presta particolare attenzione a questa costruzione genealogica dall'eponimo Elleno, sostenendo che quella sistemazione ebbe luogo, e fu ampiamente accettata, intorno alla metà del VI secolo. Egli si oppone all'applicabilità del criterio linguistico tra gli antichi Greci, dimostrando il grado della sua variabilità. La lingua era importante, ma non decisiva[97].

Una buona illustrazione della natura aggregativa dell'etnicità in un contesto "coloniale" è il santuario, comune a varie comunità greche, a Naucrati, in Egitto, nel 570 circa. Era chiamato *Hellénion*, e i suoi ministri *hellenotamíai*. Queste denominazioni, indotte forse da una situazione di contrasto in rapporto al re egizio, che controllava da vicino l'*emporium* greco, significa chiaramente una coscienza comune, che trascendeva le divisioni etniche greche (per esempio tra Dori e Ioni). Hall, il quale sostiene che la costruzione aggregativa dell'etnicità greca fosse efficace ancora nel VI secolo, nota che tale costruzione fu «espressa materialmente fuori della Grecia propria»[98]. Ma lo *Hellénion*, per via del suo contesto, fu qualcosa di più di un concetto aggregativo; preferisco considerarlo come un precursore del rigoglioso modello oppositivo del V secolo, per via della peculiare situazione in Egitto[99] e per il fatto che comportava una convergenza di Greci diversi in un unico punto.

95. Herzfeld (1982).

96. Hall (1997); cfr. Nagata (1981), p. 103: «La categoria del Malesi è stata costruita da una serie graduale di *aggregazioni* (il corsivo è mio) da una varietà di altri popoli, che ancora affermano, talvolta, la propria separata identità».

97. E cfr. Hall (1995), che polemizza contro la riaffermazione dell'opinione secondo cui la grecità sarebbe consistita nella differenza linguistica.

98. Hall (1997), p. 50.

99. Cfr. Austin (1970).

Il culto di Odisseo a Itaca, che va discusso come altro punto di convergenza, potrebbe aver anticipato, per certi aspetti, lo *Hellénion*, in quanto ambientato in un contesto di navigazione lontano dal proprio paese, verso, e da, un estraneo Oltre. Molto prima dello *Hellénion*, in Egitto, troviamo anche l'altare ad Apollo Archegete in Sicilia, a Nasso, la più antica colonia greca nell'isola (734). L'altare era comune a tutti i coloni greci (sia che fossero di origini doriche, sia euboico-ioniche), e tutte le spedizioni religiose che lasciavano la Sicilia facevano prima tappa lì[100].

Come nota Frederik Barth, un modello oppositivo è molto utile per la definizione di gruppi; in particolare, egli sostiene che non c'è un "nucleo di etnicità" e che si dovrebbero piuttosto cercare i limiti concettuali che un gruppo etnico crea in contrasto con altri[101]. Hall fa tesoro di quest'osservazione e la applica al periodo seguente le guerre persiane, che acuirono il modello di opposizione panellenica tra Greci e barbari. Il modello di opposizione giunse a rimpiazzare quello aggregativo e, troppo spesso, ha ispirato il nostro modo di vedere le percezioni antiche dell'etnicità greca. «L'etnicità greca non fu creata allora [nel V secolo], ma alterò il meccanismo di costruzione della sua autoidentità»[102]. In termini generali, Hall ha ovviamente ragione a enfatizzare il mutamento significativo che ebbe luogo nella mentalità greca nel V secolo. Comunque, la questione del "protopanellenismo" nei secoli precedenti è più sfumata nel mondo delle colonie, come si è visto nel caso del culto di Odisseo, dell'altare di Apollo Archegete e dello *Hellénion* in Egitto.

Infine, una considerazione sulla genealogia come un prodotto dell'etnicità: più che ogni altro modo di espressione, la genealogia giocò un ruolo importante. La caratteristica greca moderna dello *hellenico ema*, "sangue ellenico"[103], trova un parallelo nel criterio erodoteo del comune sangue greco, *hómaimon* (ὅμαιμον)[104]. Questa è la definizione primordialista di etnicità come parentela. Nell'antichità, in ogni caso, era per lo più la genealogia eroica che poteva spiegare una discendenza comune. La genealogia può essere un espediente incerto per esprimere etnicità, perché è esposta alla libera manipolazione e a esigenze contrastanti. È inoltre capace di differenziare e, a un tempo, di porre gli Stati in relazione. La genealogia biblica dei figli di Noé (Sem, Cam, Iafet) ne costituisce un esempio appropriato. Ad ogni modo, a causa della sua "finitezza aperta" (gli eroi greci avevano figli con donne d'ogni parte del

100. Tucidide, 6, 3, con Malkin (1986).
101. Barth (1969), pp. 9-39.
102. Hall (1995), p. 91.
103. Just (1989), p. 77.
104. Erodoto, 8, 144, 2.

mondo), la genealogia non può essere sufficiente per un'etnicità esclusiva o oppositiva. Di nuovo, l'esclusività ellenica si poteva sostenere *nell'ambito* di una linea genealogica particolare (da Elleno), ma che implicava anche troppe eccezioni greche (per esempio, gli Arcadi). Per certi aspetti la genealogia può funzionare etnicamente in quanto «fornisce una struttura nella quale sopravvivenza e devozione sono mutualmente determinanti e garantite dai membri di una generazione ai membri della generazione successiva»[105]. La questione è, comunque, tutt'altro che chiara. Il fatto se una genealogia sia accettata, e da chi, e se resti l'esercizio di un erudito, negletta da coloro cui si pensa di applicarla (per esempio, la genealogia greca dei Persiani) oppure accolta e utilizzata per dare sostanza a certe rivendicazioni (per esempio, la genealogia eraclide dei Macedoni), dipende dalla sua funzione. Sarà interessante osservare in quali circostanze le espressioni greche di etnicità attraverso eroi di *nostoi* (etnicità per lo più genealogiche) furono integrate e adottate. Fu, questo, un altro caso in cui «la *ethnie* più piena impose il ritmo a quella vuota»? Un passato greco "pieno" fu sovrapposto al passato "vuoto" delle popolazioni indigene?

105. Davis (1989), p. 110; cfr. Henige (1984).

2

Navigare e colonizzare nel mare dei ritorni

Occorre scrivere una nuova storia, ricostruendo un contesto per la presenza di Odisseo nella mente dei Greci già nel IX secolo, in regioni che legano le geografie reali e immaginarie dell'*Odissea* – Itaca e il mare a nord. Credo che ora sia possibile tracciare, sebbene solo per linee generali, parte di quella storia.

L'archeologia della presenza e dei contatti di Greci e di non Greci dischiude una via nuova per riaffermare il ruolo della stessa Itaca in questo periodo, e il movimento dei Greci in lungo e in largo per i mari Ionio e Adriatico, lungo le coste dell'Epiro e dell'Italia. Dobbiamo identificare il contesto temporale e geografico dell'ingresso di Odisseo nella geografia reale della colonizzazione occidentale. Dobbiamo sapere quali Greci avrebbero potuto essere responsabili di questa esportazione dell'eroe e della sua adozione da parte delle popolazioni native dell'antico Epiro e dell'Italia. Dobbiamo anche abbandonare certe considerazioni *a priori* su ciò che era possibile o verisimile per i Greci di IX, VIII e VII secolo.

La posizione dell'isola di Odisseo, Itaca, è una chiave importante, che apre cancelli combinati. Il primo appartiene all'*Odissea*, in cui l'isola costituisce il limite inclusivo della geografia umana. Al di là di Itaca esistono la mitica Feacia e varie terre di esseri mostruosi e di pericolosi dèi. Come Alice, che rientra nella sua stanza attraverso lo specchio, Odisseo ritorna al mondo reale quando la nave feacia dei sogni, alla fine, lo trasporta a casa. La posizione di Itaca la connette con il secondo cancello, quello degli Itacesi storici e degli altri Greci che, a partire dal IX e VIII secolo, navigarono verso, e da, Itaca in direzione opposta a quella del ritorno di Odisseo. Le loro dediche all'eroe, nella grotta delle Ninfe, a Itaca, nella baia di Polis, databili a quest'epoca, esprimono – come si vedrà – una sovrapposizione del limite geografico di Omero, all'incirca della stessa estensione della geografia greca nei secoli bui, ai nuovi e concreti itinerari marittimi. Così Odisseo sarà stato un eroe, prima di tutto, della protocolonizzazione (dal IX alla metà dell'VIII secolo) e, in se-

guito, della colonizzazione. Quest'aspetto dell'Odisseo itacese fu particolarmente significativo, come mostrerò, per i Greci che osservavano se stessi navigare oltre Itaca e ritornare a casa (segnatamente, in Eubea e a Corinto) passando per l'isola. Fu anche importante per osservare altri popoli, formulare genealogie e origini etniche in Epiro (Grecia di Nord-Ovest, Albania), attraverso il canale d'Otranto, in Italia, e persino in Campania e in Etruria. Itaca stessa, a sua volta, e il suo ruolo storico (non meramente come stazione di passaggio per altri Greci) in rapporto all'Epiro e a Odisseo, in qualità di eroe nazionale, hanno urgente bisogno di ridefinizione. Ma, prima di discutere l'interessante culto di Odisseo (CAP. 3) e di affrontare le varie formulazioni di etnicità dipendenti dall'eroe e le continuazioni dell'*Odissea*, Itaca e il suo "oltre" esigono d'essere osservati con occhi nuovi.

Una ridefinizione ebbe inizio, per me, con un'esplorazione personale. Nell'estate del 1992 noleggiammo, con alcuni amici, uno yacht a Corfù e navigammo a Itaca passando per il canale di Leucade. A parte l'impressione di bellezza delle isole ioniche, era mio desiderio immedesimarmi nei "cercatori di Odisseo", miei predecessori, sia antichi, come Strabone, sia moderni, come Victor Bérard, Ernle Bradford e Tim Severin[1]. Non mi ponevo domande del tipo «Dov'è, davvero, l'isola di Calipso?», che non hanno alcun valore scientifico, privilegiando l'opinione di Eratostene, secondo cui chiunque intenda tracciare l'itinerario di Odisseo farebbe bene a cercare, prima, il ciabattino che gli aveva cucito l'otre dei venti[2]. Il poeta dell'*Odissea* è straordinariamente chiaro sull'itinerario di Odisseo, che traccia in due diverse dimensioni. Una volta doppiato il Capo Malea, Odisseo entrò in un mondo a parte. Quest'espediente è ben noto in vari tipi di racconto "dell'altra dimensione"; nel linguaggio di Tolkien, Odisseo entrò nella terra di Faerie, dove le streghe possono trasformarti in maiale. La Feacia, dove Odisseo narra la propria storia, e da dove si ritorna a Itaca, è lo specchio dell'*Odissea*, attraverso il quale l'eroe rientra nella dimensione di un mondo concreto e topografico. Il viaggio in mare mi aiutò, in ogni caso, a visualizzare la posizione geografica e marittima di Itaca e di Corfù in rapporto ai mari Ionio e Adriatico, all'Epiro, all'Albania/Illiria e all'Italia. In base alle condizioni del tempo e alla visibilità, è tutto praticamente a vista, e persino a una distanza percorribile a nuoto. Ci fu consigliato, per esempio, di stare attenti agli Albanesi, che usano gommoni cercando la via per l'Italia e la Grecia. A Vathi, l'odierno porto di Itaca, ci fu detto che anche gli Itacesi erano av-

1. Bérard (1927-29); Bradford (1963); Severin (1987).
2. Strabone, 1, 2, 15.

visati di guardarsi dagli Albanesi che sopraggiungevano in piccoli gruppi, e che alcuni erano in effetti approdati là. Nell'VIII secolo, l'accessibilità potrebbe essere stata non molto diversa.

2.1
Itaca

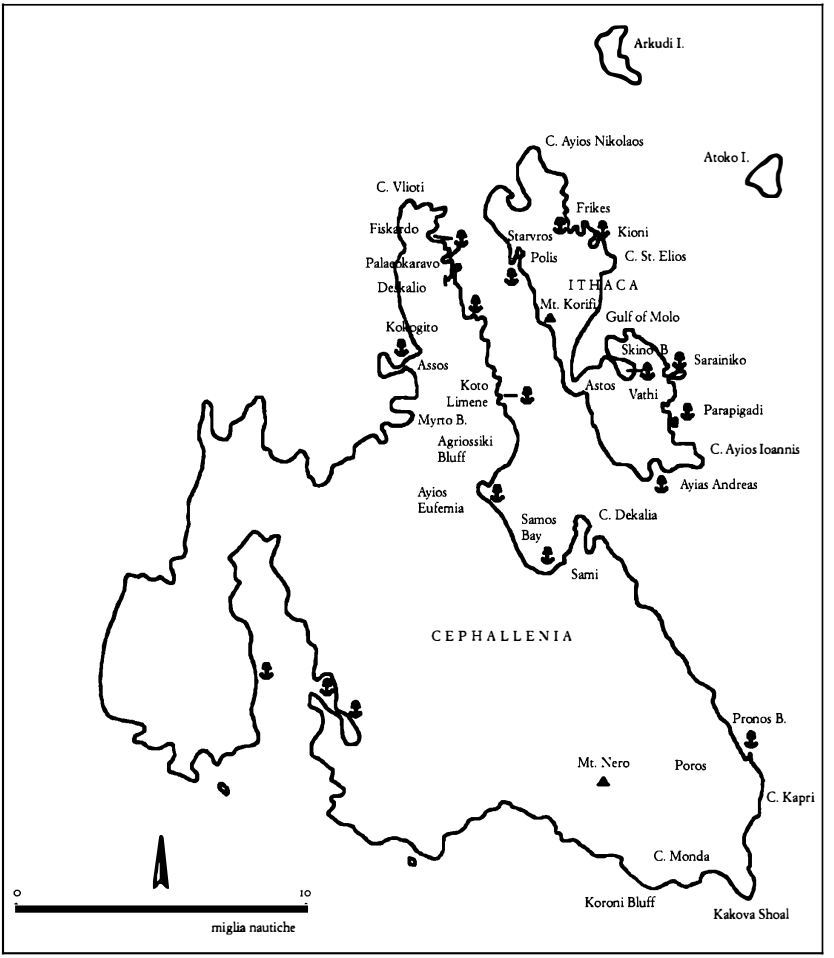
L'isola di Itaca dà l'impressione che qualcuno abbia schiacciato dell'argilla molle e l'abbia ritorta, rompendola suppergiù nel mezzo. Lunga, più o meno, 22 chilometri, e larga 6, si riduce a circa 500 metri nella parte centrale (il golfo di Molo), è ricca d'insenature e baie incredibilmente belle e si erge ripida dall'acqua. Sebbene piccola, navigarle attorno può richiedere del tempo, per via delle numerose rientranze. Navigare oggi, su uno yacht di 12 metri, dalla baia di Polis fino a Vathi, richiede almeno quattro o cinque ore, usando spesso il motore, quando il mare è calmo. Poiché la geografia di Itaca e gli schemi dei venti non sono mutati dall'antichità[3], potremmo considerare le condizioni di navigazione come una costante. Questo potrebbe rivelarsi importante in rapporto ai Greci che navigarono verso Itaca e oltre e depositarono le loro dediche nel santuario della baia di Polis. In realtà, la cartina più chiara per apprezzare la posizione della baia di Polis rispetto alla rotta di navigazione si trova in Heikell (1982). La baia di Polis è situata sulla costa nord-occidentale di Itaca, di fronte a Cefalonia, ed è la stazione consigliata alla maggior parte degli yacht noleggiati a Corfù (antica Corcira) nella navigazione "in giù", verso il golfo di Corinto (FIG. 2.1).

Il dato della navigazione in giù, da Corfù, o in su, verso di essa, è estremamente importante. Oggi, navigando verso Corfù, attraverso il canale di Leucade (FIG. 2.2), non si vuole necessariamente approdare dal lato "sbagliato" di Itaca, dov'è situata la baia di Polis. Di fatto, le migliori e più numerose basi d'ancoraggio sono sul versante orientale dell'isola (da sud a nord: Ayias Andreas, Parapigadi, Sarakiniko, Vathi, Kioni e Frikes). Tuttavia, prima che i Corinzi tagliassero il canale di Leucade, nella metà del VII secolo, era più conveniente navigare verso Corcira attraverso il canale di Itaca-Cefalonia e, su quel versante dell'isola, la baia di Polis è l'unico porto disponibile[4] (dalla parte di Cefalonia ci si

3. Murray (1987).

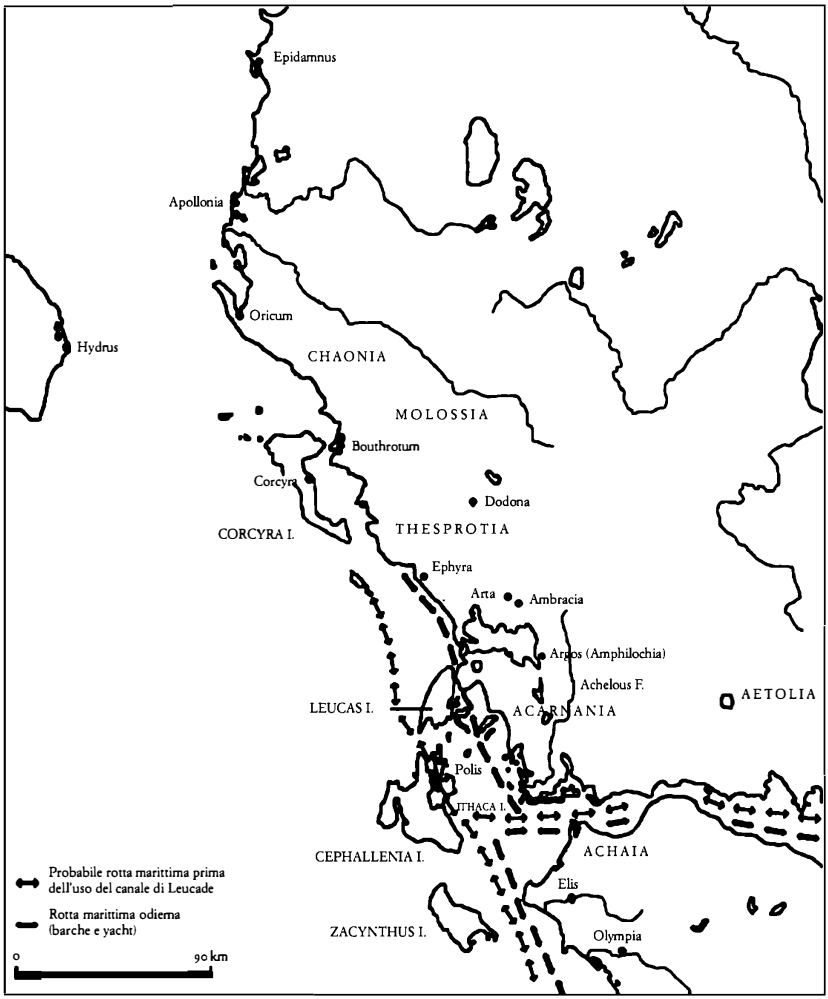
4. Un fatto che, per inciso, può essere importante per chi sia interessato a localizzare l'attacco dei pretendenti (a Cefalonia) al ritorno di Telemaco. Non ci si sarebbe aspettati che egli si recasse a Polis, a meno che la sua casa non fosse in quella zona.

FIGURA 2.1
Itaca e Cefallenia: principali siti e porti (da Heikell, 1982, p. 51)



potrebbe convenientemente fermare a Pronos, sulla baia di Samos, ad Ayias Eufemia, Katolimene, Kakogito, Deskalio e Fiskardo). L'informazione concernente il taglio del canale di Leucade deriva da Strabone e non c'è ragione di dubitarne. Anche se Strabone sbagliava, in ogni caso, e nell'VIII secolo fosse esistito un qualche tipo di canale (naturale?), esso non si sarebbe potuto navigare con sicurezza senza un controllo politico del tipo che i Corinzi esercitarono in seguito. Ancora oggi, con l'aiuto di un motore, il viaggio attraverso il canale, lungo, stretto e poco

FIGURA 2.2
Epiro e rotte marittime



profondo, è molto lento (sebbene in età arcaica, quando le imbarcazioni non avevano chiglie profonde, fosse probabilmente minore l'attuale rischio di finire in una secca). In una situazione del genere, un'imbarcazione è estremamente vulnerabile all'attacco umano e, con un lievissimo dubbio che riguarda la situazione sul continente, un canale di Leucade nell'VIII secolo (se anche vi si voglia credere) sarebbe stato, quasi certa-

mente, evitato[5]. In altre parole, sia navigando in su, verso Corcira, o in giù, la baia di Polis era un luogo invitante. È, certo, molto ragionevole che (come accade oggi anche con il canale di Leucade) la baia di Polis fosse frequentata da Greci in navigazione in giù, da Corcira, che ne facevano la loro prima tappa a Itaca. Ciò non significa negare a Vathi il ruolo di porto principale; per gente la cui destinazione è Itaca stessa, così come per gli isolani, Vathi è, ovviamente, superiore. Comunque, per chi ha bisogno di un porto di scalo sulla rotta nord o, più importante ancora, per chi ritorna da nord-ovest, il migliore è Polis[6].

La maggior parte degli studiosi attenti alla posizione geografica e marittima di Itaca nota che l'isola si trova sulla rotta verso nord – Corcira, l'Adriatico e la traversata per l'Italia. In ogni modo, una volta iniziato, il traffico marittimo va usualmente nelle due direzioni. Durante il cinquantennio di intensi contatti protocoloniali (la prima metà dell'VIII secolo), quando sia gli Euboici sia i Corinzi facevano commerci fino al canale d'Otranto e forse oltre e Itaca stessa era attiva in questo traffico così come nella sua rete regionale di rapporti, la via del ritorno fu probabilmente tanto importante quanto la via dell'andata; inoltre, vedremo come, in termini religiosi, la via del ritorno fosse persino più significativa. Era, ovviamente, importante non solo durante la protocolonizzazione, ma anche durante il periodo coloniale. Il traffico andava in entrambe le direzioni, e coloni mancati talvolta tornavano a casa: Archia, per esempio, il fondatore corinzio di Siracusa (733), si dice che avesse raccolto un gruppo del genere[7].

L'isola nota oggi come Ithaki fu identificata con l'Itaca omerica sin dall'età classica. Questa identificazione (diversamente da quella di altri siti associati a Omero) non fu mai posta in discussione nell'antichità[8]. Tentativi eruditi di localizzare altrove la "reale" Itaca omerica possono avere il loro fascino, ma nulla hanno a che fare con la realtà del culto nei periodi arcaico e classico. Dörpfeld, l'assistente di Schliemann, argomentò

5. Strabone, 2, 8. Nell'antichità si usavano, a quanto pare, i rimorchiatori (*paktones*). Sono menzionati in un *excerptum* grammaticale di Igino (in Carisio, *Grammatici Latini*, 1, p. 134, 12-15 Keil). Erano anche utilizzati indicatori del Canale (Arriano, *L'India*, 42, 2). Murray (1982), pp. 253-4, 260-5.

6. Cfr. Symeonoglou (1984, p. 109), che così intende *Odissea*, 9, 21-28, ma senza implicazioni per la baia di Polis: «Omero aveva in mente l'ubicazione di Itaca relativa alla rotta seguita dai marinai del suo tempo: partendo da Cillene, in Elide, essi viaggiavano in direzione nord-ovest, verso Cefalonia, e proseguivano lungo la sua costa orientale».

7. Strabone, 6, 2, 4; Pseudo-Scimno, 277-278. Dovremmo ricordare, in ogni caso, che una volta che Corinto ebbe il controllo del canale di Leucade, il traffico marittimo lungo la costa occidentale di Itaca probabilmente declinò.

8. *RE* IX 2, coll. 399-421 (Bürchner). Stubbings (Wace, Stubbings, 1962, pp. 399-421) riassume la discussione antica e moderna sull'argomento. Cfr. Heubeck in Heubeck, Hoekstra (1989), a *Odissea*, 9, 21-27; Sieberber (1990).

a lungo, e in modo complicato[9], l'identificazione di Leucade, e non di Ithaki, con l'antica Itaca. Sebbene questa ipotesi abbia suscitato animate dispute, sembra aver creato più difficoltà di quante ne abbia risolte[10]. Intenzionato a contestare l'identificazione di Ithaki con Itaca, apparentemente così radicata sin dall'antichità, Dörpfeld dovette postulare un mutamento del nome di Itaca per opera di emigranti provenienti dall'Itaca originaria (= Leucade), da dove sarebbero stati rimossi in seguito all'invasione dorica. Sappiamo ora, comunque, che non vi fu alcuna interruzione evidente sul sito di Itaca. Seguendo gli scavi a Nichoria e a Kaphirio, in Messenia, e la raffinatezza della serie di ceramiche[11], Coulson conclude che, almeno nella grotta della baia di Polis, ci fu continuità dal tardo II millennio (tardo elladico III C), attraverso i secoli bui, fino al medio geometrico II (800 circa). In breve, afferma Coulson, mentre in passato ci si poteva fondare sull'idea, introdotta da Benton, di un'interruzione immediatamente precedente l'inizio del proto-geometrico, al fine di far spazio agli ipotetici emigranti di Dörpfeld, ora questo non è più possibile[12].

Oggi, Dörpfeld stesso è "eroizzato" a Leucade: la sua villa, che egli ebbe in dono dal Kaiser, e un obelisco commemorativo, sono situati in una delle isole dello Scorpione, nella baia di Nidri, a largo di Leucade (Dörpfeld aveva ridotto al minimo la sua integrazione). Mitragliatrici montate su battelli di ronda tengono lontani gli yacht che si avventurano troppo nei pressi (le isole dello Scorpione appartengono ai ricchi). Dalla sua posizione isolata, la villa sovrasta le case modeste di Leucade, coperte di lamiera ondulata color pastello (contro i terremoti), e la via principale – che prende il nome dagli archeologi europei giunti a donare un antico eroe ellenico agli attuali, e spesso assai poveri, abitanti dell'isola. Persino gli ardenti seguaci di Dörpfeld, come alcuni degli odierni abitanti di Leucade, dovrebbero ammettere che, secondo i suoi calcoli, l'identificazione di Itaca con l'Itaca omerica e il suo eroe iniziò molto prima del IX secolo, il periodo che ora c'interessa. Anche nella moderna Itaca Odisseo gioca un ruolo prominente, che in qualche modo si sovrappone a quello che egli svolse nel periodo arcaico, quasi un fulcro di identità eroica collettiva. Ci si può oggi sedere ai piedi del busto bronzeo di Odisseo, modellato sulla figura dell'eroe nella monetazione itacese, e con lui condividere la vista sulla splendida baia di Polis, giù in basso. L'iscrizione sulla colonna è citazione da un'iscrizione incisa su una

9. Sintetizzati in Dörpfeld (1927).

10. Stubbings, in Wace, Stubbings (1962), pp. 398-421; cfr. Sieberber (1990), pp. 159-62.

11. Coulson (1991); cfr. Coldstream (1977), pp. 182-4.

12. Coulson (1991), p. 43, che fa riferimento a Benton (1934-35a), p. 52 (Benton, tuttavia, non usa il termine "interruzione").

maschera femminile di terracotta, scoperta nella grotta della Baia, e dice εὐχὴν Ὀδυσσεῖ «una preghiera [o: un'offerta votiva] a Odisseo»[13].

Un aspetto interessante dell'antica storia di Itaca è la sua apparente individualità. Le due aree sacre, relativamente ben scavate, di Aetos e Polis indicano una continuità d'uso che potrebbe significare che l'insediamento nell'isola non fu seriamente disturbato dal periodo miceneo[14] fino al periodo geometrico e oltre[15]. Questa probabile continuità sottolinea non solo l'individualità di Itaca, ma potrebbe anche dirci qualcosa del suo atteggiamento nei confronti di Odisseo. Mentre possiamo assumere con una certa sicurezza che quando gli Spartani istituirono il culto di Menelao, nel 700 circa, stavano riferendosi a un passato omerico, "pre-dorico", colmando il vuoto tra sé, in quanto arrivi recenti, e il famoso sovrano di Sparta nell'*Iliade*[16], a Itaca Odisseo deve avere avuto un significato diverso. Probabilmente egli giunse a un certo punto a significare un'ininterrotta, "autoctona" nozione di identità.

La posizione di Itaca si apprezza meglio nel modo in cui i meteorologi osservano le regioni microclimatiche. Tali regioni hanno loro proprie regole e un comportamento locale, ma sono, al tempo stesso, parte di zone climatiche più ampie. A parere di Coulson, la ceramica delle regioni intorno a Itaca mostra che, nei secoli bui, essa appartiene a una *koinè* greca occidentale (una ceramica di tradizione comune). Si può distinguere una rete regionale, egli sostiene, che include Messenia, Acaia, Elide, Acarnania, Itaca ed Epiro (anche Focide ed Etolia potrebbero essere incluse), attiva durante i periodi proto-geometrico e geometrico[17]. L'*Odissea* potrebbe anche riflettere questa situazione[18]. Una volta che gli Euboici e i Corinzi iniziarono a navigare fino a Otranto, Itaca divenne

13. Benton (1934-35a), pp. 53-6. In un'altra direzione, Benton traduce [ὁ δεῖνα ανέθ]η[κε]ν, «offerte votive a Odisseo, il tale dedicò». Εὐχὴν Ὀδυσσεῖ è anche il titolo della recente pubblicazione del Centro per gli studi su Odisseo a Itaca (cfr. AA.VV., 1995).

14. Il santuario di Aetos offre testimonianza d'uso non prima del proto-geometrico, e sembra decollare solo nel geometrico; tuttavia, ceramica micenea fu ritrovata sia nell'area del santuario sia nell'area dell'abitato a nord-ovest (per lo più tardo elladico III C, qualcosa di III B), che sembra indicare un insediamento, sebbene non siano ancora state scoperte abitazioni. Il lavoro di scavo è condotto da Sarantis e Nancy Symeonoglou; sono molto grato a quest'ultima per avermi tenuto aggiornato su questa e altre connesse questioni itacesi. Cfr. le cronache in Symeonoglou (1984-90).

15. Snodgrass (1971), pp. 84-5; Desborough (1972), p. 243; Coldstream (1977), pp. 182-4; Coulson (1991).

16. Malkin (1994b), cap. 2.

17. Snodgrass (1971), p. 339; Coldstream (1977), p. 187; Coulson (1991), p. 44.

18. *Odissea*, 14, 334-335. Il materiale messenico di Coulson è ora riesaminato da Brigitta Edere, dell'Istituto austriaco ad Atene. Alcune questioni possono sorgere in relazione alla *koinè* di ceramica greca occidentale (cfr. Morgan, 1994a, p. 104), ma anche se la

parte della più ampia scena greca. In questo periodo di protocolonizzazione (il IX e la prima metà dell'VIII secolo), Itaca si dovrebbe perciò considerare un'entità indipendente. Ma in che misura dovremmo ritenerla un porto di scalo per altri Greci?

La comparsa della ceramica del medio geometrico II, che è di origine euboica o (più spesso) corinzia, dopo l'800 non ha bisogno, a rigore, di essere valutata nei termini di un porto sulla rotta per l'Italia o come un preludio alla colonizzazione[19]. Forse la colonizzazione in Occidente non dovrebbe essere la prima cosa che salta in mente, dato che mancano, per essa, testimonianze prima della metà dell'VIII secolo ma, a ripensarci, potrebbe essere utile in senso geopolitico. La posizione geografica propria di Itaca è "coloniale": un'isola al largo, che intercetta le risorse e le rotte commerciali della terraferma (propriamente: dell'Epiro). Questa posizione costituisce uno schema ricorrente per la selezione preliminare o permanente di un sito, in generale nella colonizzazione marittima (per esempio, Hong Kong) e nel mondo greco in particolare (per esempio, Ortigia rispetto a Siracusa, Taso rispetto al continente trace)[20]. A dispetto delle sue piccole dimensioni (molto più piccole dell'attigua Cefalonia), Itaca sembra aver occupato una posizione particolarmente indipendente e prospera al tempo dei contatti protocoloniali con il Nord-Ovest e la Iapigia. Le sue piccole dimensioni potrebbero incoraggiarci a considerare certi aspetti della documentazione sui suoi santuari come rilevanti per l'isola nel suo complesso, sebbene siano ancora limitati i dati d'insediamento provenienti dall'isola per questa fase. Il santuario centrale, ad Aetos, aveva conosciuto la prosperità dopo l'800 circa, con testimonianze di importazioni da Corinto così come di contatti con almeno due siti epiroti, Arta e Vitsa[21]. L'isola fu un porto rinomato non solo sulla rotta per l'Italia, ma anche verso le coste e le isole dell'Epiro e, forse, anche più a nord. Quando, dopo la metà dell'VIII secolo, ebbe inizio la colonizzazione, Itaca cominciò, probabilmente, a essere un porto rinomato sulla rotta per le colonie occidentali e ritorno[22].

diversità regionale si mostra considerevole, e gli elementi comuni finiscono con l'essere confinati al tardo elladico III C, ciò non esclude l'andirivieni tra le isole, l'Elide e la Messenia, il che è in sé ragionevole, ed esplicito nell'*Odissea*.

19. Dehl (1984), p. 147; Salmon (1984), p. 89 con Coldstream (1977), pp. 182-4.

20. Graham (1971).

21. Una piccola anfora itacese a Vitsa, n. 52238 dalla tomba 161 in Vokotopoulou (1984), p. 94, fig. 22; Vokotopoulou (1986), pp. 205-6, fig. 67.b con la tab. 323a (Vokotopoulou rileva paralleli con Itaca, ma suggerisce che l'anforetta sia corinzia); notevole anche (con Nancy Symeonoglou) il *kántharos* dalla tomba 173 (n. 5412), fig. 67xc; cfr. Morgan (1988, p. 323; 1995).

22. Morgan (1988), p. 323; cfr. D'Andria (1982, 1985). Morgan (1995, p. 48) corregge il proprio errore in Morgan (1988) dove, afferma, non era stata apprezzata a sufficienza la

La storia di Itaca durante l'VIII secolo e il principio del VII potrebbe essere della massima importanza per la comprensione del culto a Polis e della migrazione dell'*Odissea* verso Occidente. La posizione indipendente di Itaca in relazione al commercio con l'Epiro è stata posta in primo piano da Catherine Morgan, che sottolinea la sua posizione sia sulla rotta Nord-Sud sia in rapporto alla terraferma. L'isola cadde sotto l'influenza corinzia, sebbene la sua storia indipendente non dovrebbe essere osservata semplicemente attraverso il prisma corinzio. Prima della metà dell'VIII secolo, probabilmente intorno al 780 o anche prima, sembra evidente, dal numero delle dediche corinzie (o corinzieggianti?) ad Aetos, che essa fu frequentata da Corinzi. Questo perché o i Corinzi erano sulla rotta nord, oppure (una possibilità valutata di rado)[23] perché Itaca stessa era, talvolta, la loro meta, giacché ci si aspettava che mediasse i contatti con l'Epiro e con il Mar Ionio. Un suggerimento più ovvio, tuttavia, è che i Corinzi stabilissero a Itaca un qualche tipo di scalo[24] o anche un effettivo insediamento[25] – in altre parole, che l'isola diventasse corinzia *tout court*.

Sulla base di questa proposta, dovremmo leggere Itaca come un capitolo della storia corinzia, ma vi sono ottime ragioni per scartarla. La documentazione antica, relativamente abbondante sulla colonizzazione corinzia nella Grecia nord-occidentale, è assente per questa colonizzazione a Itaca. L'alfabeto di questa piccola isola non è corinzio, come potremmo attenderci se qui ci fosse stato un insediamento corinzio durante la prima metà dell'VIII secolo. Un vaso iscritto da Itaca, molto antico, datato circa al 700, mostra un influsso euboico; include un lambda calcidese e uno iota molto marcato, e l'alfabeto è, nel complesso, più strettamente connesso con quello acheo[26]. Un altro caso di influenza euboica è indicato da un *kántharos* itacese con un disegno particolare, che «deve essere stato copiato da un originale euboico»[27]. Se dovessimo assumere un insediamento corinzio dovunque siano trovate grandi quantità di vasellame corinzio, dovremmo pensare corinzie anche Anfissa e Delfi, il che ovviamente è falso[28]. Inoltre, è probabile che molto del vasellame identificato come corinzio a Itaca fosse prodotto local-

quantità di importazioni corinzie e il grado di variazione tra i siti epiroti. Considero ancora le oscillazioni indicate nei suoi studi come rilevanti per la posizione di Itaca. La studiosa esorta inoltre (1995) a indagini ulteriori sul ruolo dell'isola.

23. Ad eccezione di Morgan (1988).

24. Coldstream (1977), p. 187; cfr. Snodgrass (1971), pp. 339, 416.

25. Robertson (1948), pp. 123-4; cfr. Hammond (1967), p. 414; Waterhouse (1996), p. 313.

26. Jeffery (1990), p. 230.

27. Coldstream (1977), p. 188.

28. Snodgrass (1971), p. 339. Tuttavia, a p. 416, Snodgrass sembra ammettere un qualche tipo di insediamento corinzio a Itaca.

mente[29]. Nel corso dei periodi proto-geometrico e geometrico, la ceramica itacese conservò la propria indipendenza e l'affinità con altre ceramiche nord-occidentali. Le imitazioni locali, "corinzieggianti", della ceramica corinzia sono evidenti, ma la ceramica di Itaca non perde la propria individualità[30]. Piuttosto che considerare l'isola un passivo porto di scalo, dovremmo cercare i segni di un suo ruolo attivo e autonomo. È possibile che intrattenesse rapporti diretti con l'Acaia, indipendente da Corinto[31]. Ritrovamenti di *kántharoi* di stile itacese, sia nel golfo di Napoli che nell'istmo di Corinto, rinforzano l'impressione di un ruolo di mediazione tra Corinto e l'Italia[32]. Itaca sembra avere intrattenuto rapporti con l'Italia meridionale e averne avuto nozione già nel periodo proto-geometrico. Era possibile che di lì venissero «i pochissimi cocci proto-geometrici trovati in Italia meridionale (in particolare nella regione di Taranto)»[33]. Otranto e la Messapia rivelano una rete di cultura materiale (ceramica e bronzi) che connette Itaca, Corinto e l'Eubea[34].

La posizione di Itaca diviene particolarmente significativa per la sua storia durante l'VIII secolo, alla luce degli studi di Julia Vokotopoulou e Catherine Morgan su Arta (la corinzia Ambracia nell'era dei Cipselidi) e Vitsa, in Epiro. Si è mostrato che, per tutto l'VIII secolo – anche nella sua parte seriore, quando Corinto sembra aver trascurato i suoi interessi in

29. Nancy Symeonoglou sostiene che la fattura sia compatibile con il vasellame "locale", così come certe forme comuni a Itaca, ma rare a Corinto.

30. Coulson (1991); cfr. Coldstream (1968, pp. 221-3; 1977, pp. 183-4).

31. Coldstream (1977), pp. 323-9.

32. Forme preminentemente itacesi, come il *kántharos* a vernice nera (per esempio Coldstream, 1968, p. 197, n. 9), possono indicare un'influenza su Corinto o persino importazioni da Itaca; Lo Porto (in "Notizie Scavi", 1964, pp. 228-9, fig. 48) parla di importazioni da Itaca (cfr. Benton, 1953, p. 292, n. 773, fig. 11, con Melissano, 1990, pp. 41-2). Cfr. comunque Dehl (1984), p. 258 (sul corinzio o corinzieggiante). Morgan (1995) osserva che la ceramica dall'istmo mostra strette connessioni con quella del principale santuario di Itaca ad Aetos, adottando forme (il *kántharos*) e piatti (rari nella regione di Corinto) itacesi. Nancy Symeonoglou (1984-90) identifica ora tracce di ceramica itacese a Perachora: un'anforetta e un frammento di coppa con croci in colore arancio, da confrontare con un'anforetta trovata a Vitsa (Vokotopoulou, 1986, pp. 205-6, fig. 67.b e tab. 323) e circa quaranta vasi a Itaca stessa (*Praktika* 1989, pp. 293-4). Robertson (1948) fu il primo a insistere sugli aspetti locali della ceramica itacese.

33. Snodgrass (1971), pp. 85-6 con Benton (1953), p. 327, n. 491 = Taylour (1958), p. 118, n. 165. Dehl (1984), tab. 3a (cat. n. 3) illustra quella che egli ritiene una pisside corinzia, da Francavilla Marittima. Sulla base di paralleli formali e del colore, di cui restano scarse tracce (probabilmente a causa della cottura a bassa temperatura, caratteristica del tardo geometrico itacese), Nancy Symeonoglou conclude che la pisside sia itacese (così come un frammento di *kántharos* in Dehl, 1984, tab. 7d, cat. n. 1), una conclusione che si adatta bene al monito, fatto da Catherine Morgan (1995), a non confondere "corinzieggiante" con corinzio.

34. Melissano (1990), pp. 41-2.

Epiro ed essersi concentrata su Corcira e Siracusa, in Sicilia –, Itaca mantenne i suoi contatti con questi siti[35]. Questo è analogo, forse, ai suoi contatti con Efira[36] e la Tesprozia nell'*Odissea* (cfr. *infra*, CAP. 4), che sembrano avere avuto con l'isola legami marittimi di *routine*. Itaca stessa avrebbe potuto convogliare merci corinzie già nella prima metà dell'VIII secolo; potremmo assumere che non tutto il materiale corinzio fosse trasportato dai Corinzi[37]. Anche le piccole dediche ad Aetos sembrano evidenziare i suoi diversi contatti: ambra (che, probabilmente, raggiungeva l'isola attraverso l'Italia e l'Adriatico), amuleti bronzei in miniatura in forma di navi, simili a quelli macedoni, sigilli in pietra a forma di scarabeo, dalla Cilicia, e un ornamento aureo da Creta[38]. Alcune dediche, come i sigilli d'avorio, potrebbero essere state fatte dai Corinzi, ma non c'è ragione di dedurne che Aetos stessa fosse uno scalo corinzio[39].

Possibili connessioni con l'Italia sembrano implicite nella figura di Mente, nell'*Odissea*[40]. Mente, principe dei Tafi e specialista di metalli, è rappresentato in visita a Itaca mentre è in viaggio verso Temesa, per scambiare ferro con rame. Una possibilità nota a Strabone, che sembra oggi trovare credito, identifica Temesa con Tamasso, a Cipro, celebre per il rame[41]. Tuttavia, potrebbe essere stata nel Bruzio, in Italia meridionale, come era convinzione di Strabone, il quale sapeva di miniere di rame abbandonate nei pressi di Temesa[42]. Questo darebbe un senso eccellente nel contesto delle connessioni marittime fino a Itaca (la Tamasso cipriota, Politiko, non è un porto). Si dice che Temesa, nel Bruzio, sia stata una colonia mancata degli Etoli (un'altra connessione nord-occidentale), i quali furono espulsi dai nativi; il luogo era ricordato dai Locresi Epizefirii[43] e, più tardi, finì sotto l'influenza di Crotone[44]. Secondo Solino[45], Odisseo vi fondò un tempio per Atena, e ciò rinforza forse l'impressione che anticamente la città fosse identificata con la Temesa dell'*Odissea*. Un ulteriore punto a favore di tale identificazione è che la pa-

35. Vokotopoulou (1984); cfr. Morgan (1988), p. 332.

36. *Odissea*, 1, 259; 2, 326-328; cfr. Huxley (1969), pp. 61-2; Papadopoulos (1990), pp. 364-6.

37. Morgan (1988), p. 323 (non suo il riferimento a Efira).

38. Coldstream (1977), p. 184.

39. *Ibid.*

40. Introdotta in *Odissea*, 1, 105.

41. Heubeck, West, Hainsworth (1988), a *Odissea*, 1, 184.

42. Strabone, 6, 1, 5; Philipp (*RE* V A pp. 459-60), curiosamente, nega l'esistenza di queste miniere.

43. Strabone, 6, 1, 4.

44. Cfr. Graham (1982), p. 181.

45. Solino, 2, 8.

tria di Mente fosse, a quanto pare, a Meganisi, vicino Leucade[46], ciò che fornisce una pista occidentale per il Bruzio.

Alcuni hanno sollevato la questione se Mente fosse greco. Poiché non sembra interessato alla guerra di Troia, si è sostenuto che non lo fosse[47]. La questione sembra, in qualche modo, irrilevante, perché non fu di certo, in questo caso, una preoccupazione di Omero. Piuttosto, ciò che sembra importare, nell'*Odissea*, nell'introdurre Itaca, è l'immagine dell'isola come crocevia di commercianti aristocratici, quali, probabilmente, gli antichi Euboici e Corinzi, con le proprie personali reti di amicizie ospitali. Mente illustra forse un contesto commerciale preesistente, di cui s'è già detto, nel quale Greci provenienti da fuori entrarono durante il periodo della protocolonizzazione. A un simile contesto di andirivieni verso – e attraverso – Itaca appartiene una delle più antiche iscrizioni in greco. È un'iscrizione di amicizia ospitale (*xenía*) su un'anfora di vino, scoperta a Itaca, nel santuario principale di Aetos[48].

In conclusione, un'Itaca indipendente si trovava in un crocevia particolare: marittimo, sulla rotta per la costa albanese e per l'Italia (il canale d'Otranto), e verso l'entroterra, sulla rotta per l'Epiro attraverso Arta, e per l'Albania via Vitsa, e attraverso la Zagora del Sud per la Grecia settentrionale[49]. Sembra che i Corinzi siano stati attivi sia parallelamente, sia attraverso la mediazione degli Itacesi. Con l'inizio della colonizzazione, la sua posizione fu probabilmente rinforzata: gli Euboici dal 750, i Corinzi dal 730 e gli Achei dal 700 circa colonizzarono l'Italia, e tutti dovettero passare per Itaca. Come vedremo, almeno alcuni si fermarono probabilmente nell'isola e offrirono a Odisseo ricche dediche.

2.2
Protocolonizzazione e colonizzazione: gli Euboici e i Corinzi nel Nord-Ovest

Prima di raggiungere l'Italia, dobbiamo innanzi tutto guardare a Corcira, l'isola che nell'antichità fu identificata, senza alcuna seria rivalità, con il paese dei Feaci, che trasportarono Odisseo nel suo viaggio finale in patria. Quando il commercio e la navigazione ripresero nel (tardo?) IX secolo attraverso Itaca in direzione di Corcira, il canale d'Otranto e l'Italia del Sud, questa era la direzione opposta rispetto all'ultimo viaggio di

46. Strabone, 10, 1, 14 menziona qui Tafo come toponimo.
47. Heubeck, West, Hainsworth (1988), a *Odissea*, 1, 105.
48. Robb (1994), pp. 49-52 con i capp. 1, nota 49 e 3, nota 100.
49. Morgan (1988), p. 330.

Odisseo nell'*Odissea*. La metafora poetica di transizione dalla geografia mitica al mondo reale fu rovesciata e resa concreta. Tale, come vedremo, il contesto del culto di Odisseo a Itaca, ravvisabile dal IX secolo. Tra i Greci che si confrontarono con la metafora c'erano Corinzi (e, probabilmente, Itacesi), ma i primi di cui si sappia ufficialmente che si insediarono a Corcira sono gli Euboici.

Gli Euboici sono spesso rappresentati come i Greci che dal X e specialmente dall'VIII secolo collegarono l'Est con l'Ovest. Sebbene sembri ora chiaro che essi probabilmente non ebbero una colonia nel Vicino Oriente, ad Al Mina, in Siria, e che il ruolo dei Fenici come commercianti e trasportatori fu probabilmente maggiore di quanto si ammettesse in precedenza[50], le imprese marittime degli Euboici tra il X e l'VIII secolo sono impressionanti. Nel X secolo Lefkandi (in Eubea stessa) e la diffusione della ceramica euboica nell'Egeo indicano una ricca, scambievole cultura marittima. Inoltre, gli Euboici sembrano ora avere insediato colonie prima di quanto si sia creduto possibile. La loro più famosa colonia occidentale, a Pitecusa, nel golfo di Napoli, fu chiaramente stabilita dal 750, e chi ha condotto gli scavi sostiene una data anche più alta (770). La storia euboica è stata scritta da altri, e non è qui il principale interesse[51]. Potrei, tuttavia, ricordare che ora sembra che anche la Calcidica (Torone, Mende, Koukos) potrebbe essere stata occupata dagli Euboici già al tempo delle migrazioni ioniche, con la possibilità di una seconda ondata, giunta nell'VIII secolo[52]. Un coccio euboico proto-geo-

50. Su Al Mina cfr. Graham (1986); *contra* Boardman (1990); Kearsley (1996), specialmente pp. 67-75 conclude che la ceramica più antica non va oltre il 750 circa; sebbene accolga l'osservazione di Boardman, che la ceramica greca ad Al Mina è relativamente abbondante e appartiene al "livello di fondazione", la studiosa considera questo aspetto troppo isolato (in mancanza di tombe, testimonianze architettoniche ecc.) per sostenere l'idea che Al Mina fosse un insediamento greco. Sui Fenici cfr. Coldstream (1982); Niemeyer (1982, 1984, 1990); Negbi (1992); interventi in Kopcke, Tokumaru (1992) e Popham (1994).

51. Cfr. Ridgway (1992, pp. 11-42) per una rassegna recente e ulteriore bibliografia, e specialmente Crielaard (1996, 1994) e Lemos (1998).

52. Cfr. Kontoleon (1963). Vokotopoulou (in corso di stampa) ritiene estremamente probabile che una seconda ondata di immigranti seguisse le loro orme (cioè quelle degli immigranti di *ethnos* euboico del XII secolo), ma che non ebbe luogo alcuna "fondazione" di colonie, perché lì già esistevano comunità euboiche. Durante questa fase recente, sembra che gli Eretriesi fossero diretti verso Pallene, mentre i Calcidesi verso Sithonia. Cfr. anche Lemos (1992); Snodgrass (1994b). Papadopoulos (1996) ha recentemente sostenuto che il nome della Calcidica non sarebbe derivato da Calcide euboica, che alcune delle caratteristiche merci euboiche potrebbero non essere euboiche nelle fasi iniziali, che le connessioni greche con l'Oriente sono state sottovalutate, che le importazioni euboiche sono una mera frazione del totale e, in generale, che «quanto più si tenta di concentrarsi – sotto il profilo archeologico – sugli Euboici nel Nord dell'Egeo, tanto più essi divengono sfuggenti» (p. 165). Si attendono repliche a tali considerazioni.

metrico scoperto a Tell Hadar, sul Mare di Galilea, in Israele, non solo costituisce il più antico ritrovamento euboico così lontano, a est, ma potrebbe far slittare la cronologia di tutta la classe di questa ceramica molto indietro (con tutte le conseguenze cronologiche per il materiale del medesimo tipo ritrovato altrove) [53]. L'attività marittima euboica intorno alla metà dell'VIII secolo nelle aree di Corcira e della Messapia, in Italia, sembra aver coinvolto sia il commercio sia la colonizzazione. Diverse indicazioni nelle nostre fonti documentano la colonizzazione euboica di Corcira e Orico (nel golfo di Valona). La testimonianza per la colonizzazione di Corcira proviene da un passo di Plutarco, il quale narra che i coloni eretriesi furono espulsi dai Corinzi, intenti, essi stessi, a colonizzare l'isola. Gli Eretriesi tentarono di far ritorno in patria ma furono respinti a colpi di fionda. Procedettero verso il golfo di Therma (Grecia nord-orientale), dove fondarono Methone [54]. La vicenda, che mostra alcuni elementi tipici dell'*aítion*, non solo contiene dati espliciti oltre a ciò che troviamo solitamente negli *aítia* coloniali, ma può essere compresa nel contesto generale del diritto dei coloni a ritornare alla città-madre. Questo diritto, di cui ho discusso in dettaglio altrove [55], è particolarmente rilevante per gli anni immediatamente successivi all'inizio dell'avventura coloniale e, come indica il caso di Tera, riguarda essenzialmente il successo o il fallimento dell'instaurazione di un approdo coloniale. Nel caso di Tera, siamo esplicitamente informati del fallimento e del ritorno in patria [56]. Strabone parla dell'espulsione dei Liburni da Corcira a opera dei coloni corinzi [57]. Ciò che si mette a fuoco ora è il tipo di azione coloniale corinzia, che pare corrispondere a quel che essi avevano fatto agli Euboici – un aspetto che, indirettamente, conferma la storia narrata da Plutarco.

Tutto questo sembra indicare che le possibilità di trovare documentazione per un insediamento greco a Corcira sono piuttosto esili. Pochi arriverebbero a negare la storicità della colonizzazione eretriese di Corcira, sebbene non vi siano indizi archeologici a confermarla; per alcuni, la datazione tarda della fonte e la mancanza di testimonianze archeologiche a Corcira rendono dubbia la storia plutarchea. Di nuovo,

53. Il coccio è in corso di pubblicazione a opera di Günther Kopcke. Lo ringrazio per avermelo mostrato e avermene spiegato il valore.

54. Plutarco, *Questioni greche*, 293d con Graham (1983), p. 110.

55. Malkin (1994b).

56. Alcuni ritengono che questo passo rilevante significhi che i coloni potevano tornare solo entro i primi cinque anni. Graham (1983), p. 53; *contra* Malkin (1994b), p. 5, nota 28.

57. Strabone, 6, 2, 4.

ci troviamo di fronte alla frustrante situazione di confrontare considerazioni razionali con l'assenza di ritrovamenti. Il mio metodo, prima di rinunciare a una testimonianza dettagliata e contestualizzata in una fonte antica, è di verificare se esiste una buona ragione per cui non se ne sia trovata alcuna conferma archeologica. In questo caso, la ragione c'è. Prima di tutto, i contatti precoloniali riguardavano, a quanto pare, il continente, e non Corcira stessa; in effetti, il sito dell'antica Corcira, a Palaiopolis, è collocato prendendo a riferimento Buthrotum, sulla terraferma[58]. Possiamo dunque aspettarci di non trovare troppo sull'isola stessa. In secondo luogo, la situazione archeologica è piuttosto diversa, per esempio, da quella dei ricchi depositi nelle necropoli di Pitecusa, che promettono ulteriori ritrovamenti in futuro. L'attività a Corcira è stata caratterizzata da operazioni di recupero di numerosi siti edificati a Palaiopolis (si parla di tombe e depositi coloniali) e da lavori nell'area delle terme romane, che si estende al di sotto dell'attuale livello del mare[59]. È vero che non un singolo frammento euboico è stato ritrovato nel corso di queste operazioni, e che ci si aspetterebbe di reperirne alcuni anche se gli Euboici non si fossero mai insediati nell'isola[60]. Sarei molto esitante, tuttavia, a trarre conclusioni da questa assenza di testimonianze. In terzo luogo, il lavoro di recupero non equivale allo scavo sistematico e/o alle indagini sul suolo. Una rassegna delle pubblicazioni archeologiche rilevanti su Corcira del 1960 evidenzia il carattere sporadico di questi scavi. Anche i siti migliori, come le necropoli di Garitsa o Kanoni, non rivelano documentazione prima del VII secolo (tarda, in qualche modo, anche per i Corinzi)[61]. Senza scavi sistematici e indagini sul suolo, non possiamo seriamente applicare argomenti *e silentio* alla possibilità che gli Euboici si siano insediati da qualche parte a Corcira. Anche se fosse loro piaciuta l'area di Palaiopolis, un loro insediamento a mezzo chilometro dagli scavi di recupero spiegherebbe la totale assenza di documentazione. Infine, di nuovo, l'insediamento stesso deve avere avuto vita troppo breve perché i suoi membri abbiano lasciato molto dietro di sé.

La situazione euboica a Corcira fu forse analoga a ciò che Tucidide descrive come presenza fenicia in siti intorno alla Sicilia prima della co-

58. Cfr. Morgan, Arafat (1995).

59. Comunicazione personale di Tony Hackens.

60. Kallipolitis (1984, pp. 74-5, figg. 8-9), identifica cautamente cocci di tre vasi eretriesi in un deposito a Palaiopolis. Morgan (1995) sostiene che essi appartengono verisimilmente al principio del VII secolo e che possono essere locali.

61. Cfr. i resoconti annuali in "Archeologikon Deltion". I siti di Figaretto e Almyras Peritheias sono ugualmente utili per la questione che sta sollevando.

lonizzazione greca; nessuna testimonianza materiale corrobora questa presenza, e non resta che valutare le probabilità, che, a loro volta, dipendono talora dall'atteggiamento generale degli studi in un dato momento. Negli anni sessanta i Fenici erano fuori moda; ora sono di nuovo nel pieno del vigore, e gli studiosi saranno più pronti, credo, a riconoscere le varie forme della loro presenza. Allo stesso modo, non abbiamo documentazione materiale soddisfacente per le prime fasi della colonizzazione di Corinto sull'isola, il che rende la situazione archeologica non decisiva. Blakeway sostiene che la mucca che allatta il vitello sulle monete corciresi sia eredità della presenza euboica a Corcira. Ci sono anche due indicazioni onomastiche: la penisola di Palaiopolis (il sito della città antica di Corcira) fu chiamata Makridies, un nome euboico [62], e c'era anche un luogo, nell'isola, chiamato Eubea.

La cronologia della colonizzazione corinzia di Corcira è il nostro unico punto di riferimento per la colonia eretriese che precedette. Ci sono, tuttavia, due date contraddittorie per questa colonia corinzia. Eusebio la fissa al 708; una versione narrativa più completa la pone prima, nel 733. La differenza è significativa. Vi si narra che due aristocratici corinzi, discendenti degli Eraclidi, Chersicrate e Archia, fondarono Corcira e Siracusa in un'unica mandata coloniale. Il sincronismo sembra, *a priori*, sospetto, ma diverse considerazioni possono sostenerlo. Innanzi tutto, la conquista e la colonizzazione non comportarono soltanto l'espulsione della colonia eretriese; come si è visto, furono espulsi anche i Liburni, probabilmente insediati in siti diversi dell'isola. I Liburni avrebbero potuto estendersi verso sud nel IX secolo [63]. Era gente di mare che, sebbene il termine "talassocrazia" usato da alcuni studiosi albanesi possa essere un'esagerazione, si dovrebbe considerare come un veicolo di interconnessione tra le coste dell'Adriatico e l'Italia. Alcuni vorrebbero attribuire loro la diffusione, in Messapia, della ceramica "devolliana" (dal nome della valle, in Albania) [64]. In breve, sembra che Corcira fosse colonizzata sia dagli Eretriesi che dai Liburni [65]. Per

62. Strabone, 10, 1, 2; Blakeway (1933), p. 205.

63. Hammond (1982a), p. 266; Hammond, tuttavia, confonde talora movimento di vasellame e migrazioni.

64. Mano (1983). Mano suggerisce che una talassocrazia illirica impedisse la colonizzazione greca, ma che i rapporti con l'Illiria potessero essere talvolta molto buoni. Sembra essere stato il caso, nel VII secolo, della colonia corinzia a Epidamno (Appiano, *Le guerre civili*, 2, 39), che ebbe anche un magistrato speciale che si occupava dei nativi (un *poletés*: Plutarco, *Questioni greche*, 297f); cfr. Cabanes (1988), pp. 52-5.

65. Non è necessario postulare un insediamento combinato eretriese-liburnio a Corcira (Hammond, 1982a, p. 269). L'isola è molto grande e avrebbe potuto ospitare due popolazioni separate; cfr. Calligas (1982). Non ci sono testimonianze dalla terraferma fino ai

condurre a buon fine la duplice impresa di espellere i Greci d'Eubea e i Liburni, il contingente corinzio deve essere stato considerevole, e fa sembrare così più credibile la storia di una grande spedizione corinzia, che dapprima prese Corcira e, successivamente, procedette verso Siracusa.

In secondo luogo, la rotta marittima (qui il termine è piuttosto giustificato) tra Corcira e Siracusa è naturale: fu la rotta della flotta ateniese che nel V secolo partì per assediare Siracusa e, ancora oggi, le imbarcazioni viaggiano con i venti del Nord-Ovest in poppa da Corcira alla Sicilia. Con questi venti si raggiunge il primo approdo naturale in Sicilia – Nasso (la più antica colonia greca nell'isola), fondata dai Calcidesi d'Eubea nel 734 – e si può quindi procedere verso Siracusa. Di fatto, nella colonizzazione corinzia di Corcira e di Siracusa potrebbe ravvisarsi una reazione a ciò che, forse, fu percepito come un nuovo modello di espansione euboica. Invece di commerciare, di fatto, gli Euboici colonizzarono ora sia Corcira che Nasso. La rotta euboica Corcira-Nasso, tra le due nuove colonie euboiche, fu rimpiazzata da quella corinzia Corcira-Siracusa appena un anno dopo la fondazione di Nasso. Che si accetti o no questa ricostruzione, le date di fondazione di Nasso (734) e Siracusa (733) sono ben stabilite e confermate dall'archeologia[66]. Corcira è coinvolta in tutto questo, e poiché si deve scegliere tra il 733 e il 708, la situazione generale sembra a favore della data più antica. Gli Eretriesi, pertanto, si stabilirono a quanto pare a Corcira prima del 733, intorno alla metà dell'VIII secolo, appartenendo dunque, probabilmente, alla medesima generazione dei coloni euboici di Pitecusa.

C'è un'ulteriore coordinata geografica in questa colonizzazione euboica. Potrebbe essere stato in questo periodo che gli Euboici si stabilirono a Orico (Pasha Liman), un'isola nel golfo di Valona. Orico è proprio di fronte a Otranto, dov'è una rilevante presenza di ceramica greca, a partire dal medio geometrico II[67]. È menzionato da Ecateo come parte della sua descrizione dell'Epiro[68], e il nome sembra indicare l'in-

tempi coloniali. La cronologia dei "manufatti" preistorici dal santuario ad Aphionas potrebbe prestarsi a una revisione e a una datazione più bassa. Sulla terraferma, gli studiosi albanesi hanno preferito, per manufatti simili provenienti dai propri siti, una datazione all'Età del bronzo, ma la durata dell'oggetto resta questione aperta. Una data del genere per la ceramica di Aphionas, sulla base della sua somiglianza con i manufatti albanesi, farebbe "illirica" l'isola. È chiaramente necessario uno studio ulteriore.

66. Graham (1982), pp. 103-13.

67. D'Andria (1990b, p. 283) vede in ciò una conferma dell'idea di Beaumont (1936, p. 164), che Orico, cioè, fosse fondata in quest'epoca.

68. Ecateo, *FGrHist* 1 F 104 con Hammond (1982a), p. 268.

tero golfo, suggerendo che l'insediamento ebbe una certa importanza[69]. Ecateo la ricorda insieme a Bylliake, il porto dei Bylliones, che vantavano di discendere da Neottolemo, figlio di Achille[70]. Secondo la descrizione che lo Pseudo-Scimno dà della regione costiera da Corcira ad Apollonia, la città fu fondata dagli Euboici dopo la guerra di Troia; al pari di Odisseo, erano stati portati lì dai venti[71]. Un'iscrizione dedicatoria di Apollonia a Olimpia, datata al principio del V secolo, chiama il territorio Abantis, un nome euboico. È citata da Pausania, che riferisce della distruzione di Thronion (anch'esso nel golfo) a opera di Apollonia (cfr. *infra*, CAP. 4)[72]. Questo sembra riflesso anche da Licofrone, il quale, nell'*Alessandra*, sostiene che Elpenore e Abante, dall'Eubea[73], giunsero all'isola di Othronos e furono sospinti da sciami di serpenti alla città di Amantia (anch'essa nel golfo di Valona, nell'odierno distretto di Vosjë)[74]. L'isola di Othronos sembra essere l'esito di una confusione con Thronion, ora menzionata. È un *nostos* variante, perché l'Elpenore omerico, duce degli Abanti, morì a Troia[75]. Un altro autore ellenistico, Apollonio Rodio, afferma che i precedenti abitatori di Corcira erano della Colchide e che stettero lì con i Feaci, finché i Bacchiadi (di Corinto) vennero a occuparla, e che allora passarono all'«isola di fronte» e di lì ai monti Cerauni (la penisola del golfo di Valona) degli Abanti, alla terra dei Nesti e a Orico[76].

Diversamente dalla Bylliake "illirica" o dalla colonia di Thronion, "locrese-euboica"[77], Orico era un'isola, molto adatta al commercio e all'autodifesa. Come osserva Beaumont, aveva accesso facile al piccolo porto di Panormo, dall'altra parte della penisola, attraverso il passo di Logarà, e, dunque, buone comunicazioni con Corcira e con la postazione euboica sulla terraferma antistante Corcira[78]. Fino alla fondazione di

69. Beaumont (1936), p. 165.

70. Strabone li considera Illirici, cfr. 7, 5, 8 e 7, 7, 8.

71. Pseudo-Scimno, 442-443.

72. Pausania, 5, 22, 3-4; cfr. Plinio il Vecchio, *Naturalis historia*, 2, 204.

73. Cfr. *Iliade*, 2, 540.

74. Licofrone, *Alessandra*, 1042-1044 con *Iliade*, 2, 536.

75. Tzetzes, nel suo commentario, dice che Othronos era vicino alla Sicilia.

76. Apollonio Rodio, *Argonautiche*, 4, 1206-1207 con Delage (1930), pp. 247-53 (p. 251 per la precisa ubicazione, nella descrizione di Apollonio, dei Colchi a Corcira).

77. Pausania, 5, 22, 4 parla di una fondazione congiunta a opera di eroi di *nostoi* locresi ed euboici.

78. Non vedo giustificazioni alla tesi di Hammond (1967), p. 416, nota 2; *contra* Beaumont (1936, p. 165), secondo la quale ciò che s'intende negli scoli ad Apollonio Rodio, *Argonautiche*, 4, 1175 sono le postazioni opposte a Palaiopolis, a Corcira stessa. Non avrebbe avuto alcun rilievo fare quell'osservazione. C'è da chiedersi se sia inteso Buthrotum. Sugli indizi archeologici dei contatti corciresi cfr. Morgan, Arafat (1995).

Epidamno e Apollonia, il coinvolgimento corinzio nelle aree dell'entroterra a nord di Corcira potrebbe essere declinato in qualche modo durante l'ultimo terzo dell'VIII e i primi due terzi del VII secolo[79], e la colonia euboica a Orico sembra avere tenuto. Il fatto che fosse un'isola la salvò, probabilmente, dalla sorte di Thronion.

Le fonti di cui disponiamo per la fondazione di Orico sono *nostoi*, e se ne può solo inferire il contesto storico. È estremamente inverosimile che sia stata fondata dopo la spedizione corinzia a Epidamno e Apollonia (VII e VI secolo). Quanto a Eretria e Calcide, il loro ruolo come Stati colonizzatori internazionali sembra sia terminato alla fine dell'VIII secolo e la presenza euboica va, perciò, spinta indietro sino almeno a quell'epoca. Poiché una presenza eretriese a Corcira pare ammissibile, Orico fu fondata o dagli Euboici, probabilmente Eretriesi, nella metà dell'VIII secolo, oppure dagli Eretriesi rifugiati da Corcira, dopo che i Corinzi l'ebbero conquistata (sebbene, come s'è visto, Plutarco dica che questi tentarono di far ritorno a Eretria e che, più tardi, colonizzarono Methone). È possibile, ma estremamente incerto, ravvisare una simile interpretazione nei versi delle *Argonautiche* menzionati sopra. Resta la conclusione che Orico sia già esistita nel 733.

Gli Euboici sono stati definiti i primi Greci d'Occidente per via della loro colonia a Pitecusa, nel golfo di Napoli. Erano alfabetizzati e conoscevano Omero abbastanza da fare, nei loro simposi, scherzose parodie (cfr. *infra*, CAP. 5). La priorità di Pitecusa è ora consolidata tra gli storici della colonizzazione greca, specie dopo le significative scoperte archeologiche nell'isola[80]. A Corcira non esiste nulla di simile sotto il profilo archeologico. Ciò che non è stato sottolineato a sufficienza è che la colonizzazione euboica di Corcira non fu molto distante nel tempo, e potrebbe persino ritenersi contemporanea.

La priorità di Pitecusa ha anche creato l'impressione di un "gran salto" nella storia della colonizzazione greca, perché ha dato l'impressione che la più antica colonia in Occidente fosse anche la più distante. Tutte le colonie stabilite fino al 600 furono fondate più vicino alla "Grecia". In contrasto con Pitecusa, Corcira riflette una storia più convenzionale e, in termini di distanza, in qualche modo meno avventurosa: era giusto dietro l'angolo, per così dire, a nord di Itaca, su una naturale rotta marittima verso il Nord (il canale d'Otranto) e la Sicilia e antistante l'Epiro. Così, i primi Greci d'Occidente[81], gli Euboici di Pitecusa, dovrebbe-

79. Morgan (1988), p. 338; tuttavia, manca, per questo, documentazione esplicita.
80. Buchner, Ridgway (1993), e *infra*, CAP. 5.
81. Cfr. il titolo di Ridgway (1992).

ro essere considerati i "primi" in un quadro più sfumato. Gli Euboici sembrano essere stati i primi su entrambi i versanti dell'Italia – il golfo di Napoli e il Mar Ionio. Nonostante i Micenei (cfr. *infra*, p. 106), ciò che emerge dalla documentazione archeologica, specialmente in Albania, in Messapia/Iapigia (la penisola salentina, di fronte all'Albania) e nel canale d'Otranto, è che i Greci si mossero e commerciarono in queste aree già nella prima metà dell'VIII secolo, dunque contemporaneamente ai coloni di Pitecusa. Inoltre, almeno alcuni di loro furono i medesimi Greci: gli Euboici. Questo non dovrebbe rendere meno emozionante la parallela vicenda di Pitecusa; piuttosto, colloca i contatti protocoloniali con l'Etruria e la Campania, così come la fondazione di Pitecusa, entro un più ampio contesto euboico.

Chi erano gli Euboici in questa regione? I Calcidesi furono, a quanto pare, più attivi in Italia occidentale e gli Eretriesi più nei mari Ionio e Adriatico, ma gli uni e gli altri sembrano aver collaborato a Pitecusa. È possibile che la fondazione eretriese di Corcira e calcidese di Cuma (sulla terraferma, di fronte a Pitecusa) acuisse l'antagonismo tra le due città euboiche. Alla fine del secolo combatterono la guerra lelantina, che ebbe per esito il declino di entrambe. In Occidente, comunque, c'era un'evidente differenza a favore delle colonie calcidesi: Corinto, intensamente attiva dal terzo quarto dell'VIII secolo, rivolse la sua attenzione alla Grecia nord-occidentale e alla Sicilia. Alla fine, il suo "impero" includeva Ambracia, Leucade e Corcira[82] e, in seguito, talvolta indirettamente, si estese all'Adriatico (Epidamno, Apollonia). Corcira, come abbiamo visto, fu colonizzata con un occhio a Siracusa, e gli Eretriesi sparirono al cospetto dei Corinzi. Di contro, le colonie calcidesi in Italia occidentale non dovettero affrontare i Corinzi, e Siracusa dovette essere coinvolta con Cuma solo nel V secolo, quando accorse in suo aiuto contro gli Etruschi. La storia successiva, relativamente favorevole, delle colonie calcidesi sembra aver steso un velo sull'antica storia di Eretria nei mari Ionio e Adriatico e fatto sì che i primi Greci d'Occidente fossero considerati più in termini calcidesi (Pitecusa fu fondata, sembra, da Eretriesi e da Calcidesi insieme, ma ebbe vita piuttosto breve).

Questa ricostruzione storica della colonizzazione sta in diretto rapporto con Odisseo: egli fu noto agli Euboici di Pitecusa e, dunque, anche agli Euboici che navigarono verso la costa epirota e poi fondarono Corcira e Orico, facendo dediche a Itaca in rotta verso quei luoghi e il canale d'Otranto.

82. Graham (1983), cap. 7 e l'*Appendice 1*.

2.3
Otranto e la Messapia

Durante parte del IX e della prima metà dell'VIII secolo, il canale d'Otranto (FIG. 2.3) sembra esser servito non da separatore ma per il commercio e il contatto di Greci e non Greci[83]. Il mare tra l'Italia e l'Albania ebbe, nella storia, il ruolo che mari e fiumi hanno spesso: ostacolare il passaggio tra le coste, oppure avvicinarle, come gli argini di un fiume[84]. Oltre a Otranto, la regione italiana coinvolta è la penisola salentina, variamente denominata, nell'antichità, Messapia o Iapigia[85]. I contatti micenei sono già evidenti da entrambi i lati dello stretto[86]. Per esempio, il tumulo a Torre Santa Sabina, a nord di Brindisi, che sembra di tipo albanese (dall'altra parte del canale), contiene materiale miceneo. Un certo iato tra il materiale miceneo e la ceramica proto-geometrica è evidente qui come altrove (per esempio a Scoglio del Tonno, vicino Taranto)[87]. Se ci interessa la ripresa (più che la continuità) dei contatti, la documentazione si riferisce, per ora, alla fine del IX secolo.

Questo secolo sembra anche essere stato testimone di commerci e forse di migrazioni di non Greci. Anche da un punto di vista non greco, dunque, queste aree danno l'impressione di un contatto di cultura materiale e di movimenti di popoli da entrambi i lati del canale. I Greci, probabilmente, s'inserivano in reti già esistenti[88] e al tempo stesso le plasmavano. I contatti non greci, "illirici", tra l'Epiro settentrionale e l'Italia meridionale poterono anche servire da contesto per la trasmissione di motivi popolari e storie omeriche. In qualche fonte tarda, la "*koinè* illirica" del canale d'Otranto era articolata in termini di antiche migrazioni "arcadiche" verso l'Epiro e l'Italia. Dal punto di vista genealogico, l'arcade Licaone potrebbe essere considerato progenitore di Tesproto e di Ambrace (Epiro), di Peucezio, Iapyx e Dauno (Italia sud-orientale) e di Enotro (Italia sud-occidentale). Presumibilmente, sostiene Paul Fa-

83. Greco (1992), pp. 3-5, 123-4.

84. Cfr. Lamboley (1987). In particolare Lamboley suggerisce l'estensione dell'itinerario verso est, che connette anche l'Asia Minore con l'Italia attraverso la catena montuosa del Pindo e il canale d'Otranto.

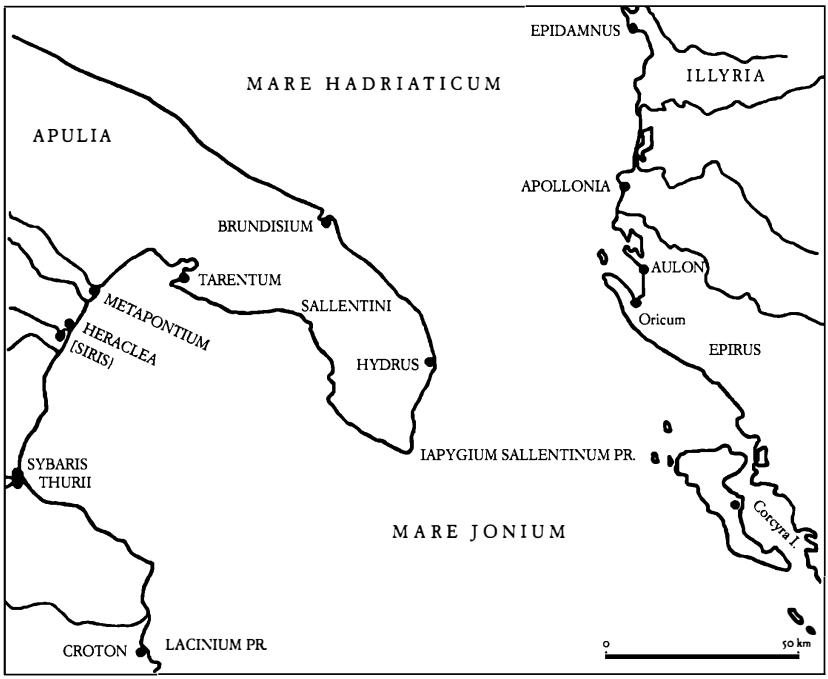
85. I termini non sono esattamente sovrapponibili: cfr. Nenci (1978).

86. Il generale, cfr. AA.VV. (1983a); D'Andria (1983, p. 288; 1990b, p. 282); Kilian (1990), p. 461; Bietti Sestieri (1992).

87. Non chiari l'estensione dello iato e il suo significato. Molto dipende dalla valutazione degli oggetti di tardo elladico III e di proto-geometrico come "greci" o come "locali". Cfr. anche Korkuti (1984); Jones, Vagnetti (1988, 1992). Sueref (1987) tende a sovrapporre vasi e popoli, sia greci sia non greci.

88. Morgan (1995).

FIGURA 2.3
Il canale d'Otranto



bre, le "condizioni primitive" degli Arcadi peloponnesiaci (che si riteneva fossero stati lì prima del ritorno degli Eraclidi) si trovarono ripetute in Epiro e in Italia, dove i popoli erano diversi – ma non completamente – dai Greci[89].

Non Greci sembrano avere utilizzato le coste del canale d'Otranto come sponde di collegamento. Il "geometrico iniziale" iapigio sembra essere stato importato dall'Albania centrale; i Liburni e altri Illiri, così come pure gli Iapigi/Messapi, furono in movimento e in migrazione tra quelle sponde[90]. Certi nomi di luogo, come Iapigia[91], erano comuni alle coste sia albanesi sia italiane. Nomi di luogo e di persona, di fatto, indi-

89. Fabre (1981), pp. 36-40; cfr. Asheri (1995).

90. Sulla considerevole interazione tra le comunità illiriche su entrambi i lati del Mar Adriatico cfr. Hammond (1982a), p. 266; Greco (1992), pp. 123-4.

91. Ecateo, *FGrHist* 1 F 86 (Stefano di Bisanzio, s.v. Ἰαπυγία): «Due città, una in Italia, l'altra in Illiria».

cano origini illiriche, ma occorre stare attenti a non applicare il metodo toponomastico e onomastico con eccessiva rigidità[92]. La ceramica non greca, a colori opachi con triangoli tratteggiati, comune in Macedonia e in Illiria (specialmente Vitsa e Dodona), giunse nel Salento nella prima metà dell'VIII secolo. Alcuni ritengono che la diffusione di questa ceramica fosse l'esito non tanto del commercio, quanto di migrazioni individuali[93]. La conclusione generale che la Messapia fosse un crocevia di rotte Est-Ovest dalla Campania, in Italia, alla Macedonia, e di rotte Nord-Sud lungo le coste dell'Adriatico, sembra attingere anche alla testimonianza di bronzi trovati in Messapia[94].

Non è chiaro che cosa i Greci pensassero dell'identità etnica dei Messapi nell'VIII e VII secolo. C'era probabilmente qualcosa che li contrassegnava come diversi, perché la loro etnografia non è né troiana né pelasgica[95] né arcade. Erodoto, che sembra aver avuto una nozione in certo modo più ampia, "ionica", della Messapia[96], li riteneva di origine cretese (sebbene in fonti più tarde l'eponimo Iapyx fosse un figlio di Dedalo)[97]. Autori ellenistici, probabilmente tentando una visione prescientifica, li identificarono con gli Illiri, e forse avevano ragione[98]. Ciò che importa è, prima di tutto, la diversità dei Messapi agli occhi dei Greci e, in secondo luogo, la loro immagine di popolo appartenente a una regione marittima che comprende l'Italia e l'Epiro. Un'etimologia popolare greca spiegava il loro nome come "quelli che vivono tra due mari". È un'etimologia priva di valore, ma l'osservazione è pertinente: i due lati del mare costituivano una "regione"[99].

La fine del IX e specialmente la prima metà dell'VIII secolo divengono estremamente significativi per i contatti greci. Per la prima metà dell'VIII secolo, questi contatti sono evidenti a Otranto, nel Salento meridionale, e nel promontorio di Leuca. L'intensità di circolazione di materiale greco in quest'area «non trova paralleli altrove in Italia»[100]. Ricer-

92. Cfr. De Simone (1989), pp. 107-10.

93. Cfr. Sueref (1991), pp. 211-2 con D'Andria (1990b), p. 284, nota 12; cfr. Greco (1992), pp. 123-4. È comunque d'obbligo la cautela, perché inferire una migrazione può essere, di nuovo, il risultato di una sovrapposizione di vasi e popoli.

94. Rolley (1991).

95. Sull'elemento pelasgico cfr. Ferecide, *FGrHist* 4 F 156; Dionigi di Alicarnasso, *Antichità romane*, 1, 11; Strabone, 6, 3, 8-9.

96. Lepore (1979).

97. Erodoto, 7, 169-171; cfr. Lombardo (1991, p. 35; 1992); Nenci (1978, pp. 50 ss.; 1990); Ampolo (1990).

98. Cfr. la discussione in Lombardo (1991), p. 59; cfr. Nenci (1978), p. 51 e nota 25.

99. Nenci (1978), p. 47; De Juliis (1988), p. 31.

100. D'Andria (1990b), p. 283.

che recenti, in particolare a opera di Francesco D'Andria, Mario Lombardo e Jean-Luc Lamboley, hanno offerto una prospettiva nuova e importante sulla storia della Messapia[101]. Ceramica corinzia di medio geometrico I e II è stata dissotterrata a Otranto[102], Vasto (entroterra, in certo modo)[103] e Porto Cesareo (sul versante ionico della penisola)[104]; materiale tardo-geometrico e vasi del tipo "proto-*kotyle*", che segnano il passaggio al tardo-geometrico I, sono stati trovati a Otranto[105], Vasto[106], Cavallino[107] e Porto Cesareo[108]. C'è vasellame euboico tardo-geometrico per lo più a Otranto[109]. Uno sviluppo parallelo si riscontra nella ceramica non greca di tipo "devolliano", che è stata ritrovata in Albania e nella penisola salentina, specialmente a Otranto[110].

È particolarmente rilevante che la ceramica corinzia, come anche quella euboica, siano simili per assortimento, forme e cronologia alla ceramica scoperta a Itaca[111]. Questo porta, ancora una volta, Itaca, direttamente o come punto di transito, nella regione dei contatti greci significativi con l'Epiro e l'Italia[112]. Sebbene in termini di cronologia, forma dei vasi, evidenti variazioni strutturali ecc. i contatti con l'entroterra epirota fossero evidentemente diversi da quelli marittimi, l'isola sembra essersi introdotta in entrambi.

Le implicazioni più importanti delle scoperte greco-messapiche non sono ancora state messe perfettamente a fuoco. Le conclusioni di D'Andria e di Lombardo significano, a mio avviso, niente di meno che un approccio rivoluzionario alla più antica storia della colonizzazione greca in Occidente. Si era soliti pensare che fosse Taranto, colonia spartana fondata nel 706, la responsabile della penetrazione greca (e, per alcuni, dell'"ellenizzazione") della Messapia[113]. Pare ora evidente, comunque, che i contatti con i Greci iniziarono circa un secolo prima e che la colonizzazione greca dovrebbe essere fatta iniziare con Pitecusa.

101. D'Andria (1979, 1983, 1988, 1989, 1990a, 1990b, 1991); Yntema (1982a, 1982b, 1991); De Juliis (1988); Moscati (1989); Whitehouse, Wilkins (1989); Lombardo (1992); cfr. Susini (1962).
102. Melissano (1990), pp. 36-8.
103. Cfr. Melissano, in D'Andria (1990a), pp. 53-4.
104. D'Andria (1983), pp. 288-9; Lo Porto (1973), pp. 222-8.
105. Melissano (1990), pp. 39-42.
106. Cagia, in D'Andria (1990a), pp. 54-5.
107. Cagia, in D'Andria (1990a), pp. 205-7.
108. Lo Porto, in D'Andria (1990a), pp. 229-30.
109. Melissano (1990), pp. 42-3.
110. Cagia, in D'Andria (1990a), pp. 34-6.
111. Melissano (1990), pp. 41-2; cfr. Greco (1992), pp. 123-4.
112. D'Andria (1983), pp. 289-90.
113. Dunbabin (1948c), p. 149.

I Greci coinvolti in questi contatti furono probabilmente commercianti: corinzi, euboici e forse greci nord-occidentali, in particolare itacesi. S'è pensato che ci fossero piccole enclavi di commercianti e artigiani greci (corinzi?) ubicate in Messapia dalla metà dell'VIII secolo[114]. Sembra verisimile che, un po' più tardi, vi s'insediassero anche esuli dalle colonie; c'è per esempio la tradizione sull'esilio di Falanto, il fondatore di Taranto, a Brindisi, e quella sul tarantino Gillo[115]. Ora, la presenza individuale di Greci – coloni, esuli, artigiani e così via – potrebbe avere avuto un ruolo nella diffusione dei *nostoi*. La quantità relativamente significativa di materiale corinzio sembra indicare un'attiva partecipazione dei Corinzi in aggiunta alla presunta presenza degli Euboici. Una volta stabilita la rete dei contatti, i partecipanti attivi e l'origine delle merci potrebbero aver variato. Ad ogni modo, non ci sono dubbi circa l'intensità dei contatti con la penisola salentina e lì, implicitamente, dei contatti corinzi. Durante il periodo tra la fondazione di Siracusa (733) e Corcira, e la fondazione di Epidamno (627) e Leucade[116], Corinto sembra aver perduto parte del suo interesse sia nell'entroterra, in Epiro, sia in Messapia, dove Sparta fondò Taranto nel 706.

Questa rapida sintesi e ricostruzione della presenza greca nei mari Ionio e Adriatico dell'VIII secolo indicano, anche prima di arrivare al VII secolo, che tutte le condizioni necessarie per la familiarità e i contatti con le popolazioni native esistevano già al tempo in cui la coppa di Nestore, recante un'iscrizione che allude a Omero, fu collocata in una tomba a Pitecusa. In entrambi i casi, abbiamo a che fare con Greci dell'Eubea e, più precisamente, con Eretriesi presenti sia a Pitecusa sia a Corcira. Omero era noto a questi Greci, come mostreranno la coppa di Nestore e alcune testimonianze iconografiche (cfr. *infra*, CAP. 5). Non c'è una ragione *a priori*, dunque, per assumere che la localizzazione degli itinerari odissiaci debba essere iniziata dopo l'VIII secolo. In realtà, come vedremo, le più antiche tra queste localizzazioni si trovano in Esiodo, nel 700 circa. I suoi vari riferimenti all'Occidente – Odisseo come progenitore dei Latini e degli Etruschi, i luoghi delle Sirene e di Circe – sono tutti stati posti in dubbio, e la loro autenticità negata per ragioni aprioristiche. Tali dubbi, in questo nuovo contesto, appariranno irrilevanti.

In sintesi, una presenza coloniale euboica a Corcira e a Orico sembra ora accettabile almeno per la metà dell'VIII secolo, rimpiazzata a Cor-

114. Sui nuclei coloniali cfr. D'Andria (1991), pp. 433-6 e la sua discussione in AA.VV. (1991), pp. 312-5.

115. Malkin (1994b), pp. 133-9 (Falanto); Erodoto, 3, 134-138 (Gillo).

116. Probabilmente fondata da Gorgo, figlio di Cipselo (Strabone, 10, 2, 8) o Periandro. Graham (1983), p. 30.

cira da Corinto, probabilmente nel 733 (o forse circa venticinque anni più tardi). La documentazione archeologica da Otranto sembra suggerire che questa presenza greca sia stata preceduta da traffico protocoloniale e che fosse diretta non solo verso il territorio epirota e il Mar Ionio ma anche, al di là del canale d'Otranto, verso l'Italia e forse verso l'Adriatico. Le testimonianze indicano contatti già nell'800 circa, e la prima metà dell'VIII secolo potrebbe allora essere definita protocoloniale. Quando osserviamo le affascinanti identificazioni, in Adriatico, di Odisseo e di altri eroi di *nostoi*, in particolare Diomede, Filottete ed Epeo, lungo le coste del canale d'Otranto, il loro contesto comincia a essere messo a fuoco. Odisseo, per esempio, penetrò in Campania, in Lazio e in Etruria attraverso Pitecusa; egli probabilmente entrò nell'Italia del Sud dal Mar Ionio.

2.4
Il contesto di Otranto e il nome di Odisseo

Un'ipotesi linguistica individua l'introduzione del nome di Odisseo in Italia attraverso la Messapia[117]. Si è ritenuto a lungo che, se la forma più antica del nome "Odisseo" in etrusco, *Utuse*, sembra derivare dal greco ionico (euboico), la forma latina *Ulixes/Ulysses* potesse avere attinto direttamente alla medesima fonte. È stato suggerito che *Ulixes* sia una forma messapica (illirica), che raggiunse direttamente i Romani[118], analogamente al prestito di altri nomi greci per il tramite, per esempio, degli Osci. Lo studio più completo dei prestiti etruschi dal greco, ad opera di Carlo De Simone[119], conferma che le varianti etrusche del nome di Odisseo, sensibilmente diverse da *Utuse/Odysseus* (*Uθste*, *Uθuste*, *Utzte*), non compaiono prima del IV secolo e non dovrebbero entrare nella discussione. Di contro, le forme più antiche (*Utuse*, *Uθuse*, *Utuśe*) derivano chiaramente dallo ionico d'Eubea.

Si era soliti ritenere che *Odysseus* fosse una forma più antica di *Olysseus*, ma lo studio di tutte le iscrizioni su vaso recanti la (sorprendentemente grande) varietà dei nomi dell'eroe ha lasciato pochi dubbi sul fatto che non fosse questo il caso[120]. Le varianti corinzie (e beotiche) usano la forma *Olytteus* (Ὀλυττεύς, Ὀλυσσεύς)[121]. Dato che la presenza dei

117. Phillips (1953), pp. 65-6.
118. Altheim (1938), p. 128; Phillips (1953), pp. 65-6.
119. De Simone (1968-70), in particolare voll. I e II, pp. 126-8.
120. Brommer (1982-83); cfr. Stanford (1992), p. 8.
121. De Simone (1968-70), vol. II, p. 126; Brommer (1982-83), pp. 89-90.

Corinzi non si considerava una questione rilevante per la Messapia durante la prima metà dell'VIII secolo, nessuno era in condizioni di ipotizzare che fossero i contatti greci a quel tempo e in quella regione a introdurre in Italia la storia di Odisseo. L'idea di Phillips[122], che i Messapi fossero responsabili della trasformazione del nome di Odisseo nel latino *Ulysses*, è dunque corretta, ma per la ragione sbagliata, e in modo diverso da quello che egli aveva in mente. Non c'è bisogno di immaginare, come fa Phillips, che ciò si spieghi con un racconto epico indipendente dall'*Odissea*, illirico o messapico. Considerati il quadro d'insieme dei contatti greci e possibili migrazioni individuali, si ha l'impressione che si sia trattato di un Odisseo greco più che di un Odisseo messapico o di un'*Odissea* illirica, a essere trasferiti ai Latini per il tramite dei Messapi. E non fu necessariamente un Odisseo "corinzio" (cfr. l'elemento "l" in *Olytteus*): se i Messapi udirono le versioni sia euboica che corinzia, sarebbe potuto semplicemente accadere che l'una facesse presa, ma non l'altra.

2.5
I "capitani"

Non sappiamo chi, individualmente, fossero i Greci che navigarono sino al canale d'Otranto nel IX e nella prima metà dell'VIII secolo. Sembra probabile che siano stati aristocratici o "principi" euboici e corinzi, prominenti tra gli imprenditori. Il termine "aristocratici" potrebbe essere adatto a loro, ma è troppo generico e ugualmente applicabile a periodi più tardi e a contesti storici diversi. Il termine francese *prince* è stato usato, per esempio, per descrivere gli Euboici eminenti cui si dava sepoltura "eroica" alla Porta occidentale di Eretria. Considerando le opinioni espresse, per lo più nei termini antropologici di "grandi uomini" o "capi"[123], per descrivere lo *status* personale degli "aristocratici" nella società dei secoli bui – prima o durante i periodi di formazione degli Stati –, "principi" potrebbe apparire adeguato. Certamente impressionistico, esso evita le associazioni poco pertinenti cui dà adito l'espressione "grandi uomini", e al tempo stesso conserva un sapore "vichingo", sufficiente a rendere conto del contesto marittimo (commercio, scambio di doni, razzie ecc.) in cui troviamo testimonianza dell'attività di alcuni di questi "capi". "Principi", tuttavia, è usato sempre più in contesti speci-

122. Phillips (1953), pp. 65-6.
123. Cfr. Donlan (1985, 1989).

ficamente interpretativi di archeologia europea. Dò quindi la preferenza al termine *archos*, "capitano", che attinge a un contesto particolarmente appropriato all'*Odissea*.

I potenti individui che operarono lungo le coste discusse in questo studio nel periodo precedente alla prima metà dell'VIII secolo potrebbero essere stati «capitani di marinai-mercanti»[124], alla guida di spedizioni con avventurieri-mercanti sottoposti, i quali potevano attendersi una porzione dei profitti. Viene in mente l'Odisseo cretese nella storia narrata a Eumeo, o Mente, principe dei Tafi, che nel primo libro dell'*Odissea* fa tappa a Itaca. Da un punto di vista narrativo, egli è un travestimento di Atena, ma poiché s'intende che sia credibile agli occhi di Telemaco, dei pretendenti, come anche del pubblico di Omero, ciò significa che una tappa del genere a Itaca da parte di un capitano apparteneva a un quadro di riferimento familiare e accettabile. Dopo *Il mondo di Odisseo* di Finley, Mente è stato visto sempre come il primo esempio, nell'*Odissea*, di ospite amico[125], ma di non minore importanza è il modo in cui sono espressi la sua identità, le sue abitudini e il suo itinerario. A Mente si chiede il nome, il luogo d'origine, la città, i genitori; Telemaco gli chiede anche con che tipo di nave sia arrivato a Itaca e chi l'abbia condotto lì, intendendo che egli avrebbe potuto essere un commerciante a bordo dell'imbarcazione, invece che il proprietario. Tale tipologia è implicita nel dialogo tra Odisseo e il feace Eurialo. Quest'ultimo chiede a Odisseo se sia «un capitano di marinai che fanno i mercanti» (ἀρχὸς ναυτάων οἵ τε πρηκτῆρες ἔασι)[126]. È implicita anche nel viaggio dell'Odisseo cretese, persuaso da un fenicio a imbarcarsi su una nave fenicia per la Libia, dove possono, entrambi, trarre profitto[127]. Infine, a Mente si chiede se sia stato a Itaca in passato e se sia amico della casa di Odisseo, giacché «a casa nostra sono venuti altri uomini, molti, perché anche lui soleva girare tra gli uomini» (*Odissea*, I, 176 s., trad. di G. A. Privitera). Itaca, dunque, è percepita come un luogo frequentato da mercanti, e, nel caso di Mente, è implicita una navigazione "regionale", nord-occidentale.

Non c'è "aristocratico imbarazzo" sotteso al suo coinvolgimento nel commercio; la presentazione che Mente dà di sé, e le domande di Telemaco, lo fanno apparire piuttosto normale. Analogamente, che Eurialo il feace rimproveri Odisseo perché sembra non un uomo «esperto di ga-

124. *Odissea*, 8, 162.
125. Finley (1979), p. 65.
126. *Odissea*, 8, 159-164 (162).
127. *Odissea*, 14, 295-296. Cfr. Esiodo, *Opere e giorni*, 643 con altre implicazioni, nella traversata per mare, sulla condivisione del carico.

re» ma un «capitano di marinai che fanno i mercanti», non indica, come s'è pensato, alcuna generale svalutazione del commercio[128]. In uno dei "falsi racconti" Odisseo ritiene essenziale attribuire a se stesso la reputazione di essere abilissimo a fare guadagni[129]. Questo mostra, piuttosto, che il conflitto di valori tra aristocratici che preferivano la caccia e il palazzo, come i fratelli cretesi di Odisseo, e imprenditori precedette di molto la sua eco nella poesia arcaica[130]. Odisseo, nel suo travestimento cretese, è un bastardo che diventa un pirata/commerciante/mercenario di successo, perché fu imbrogliato allorché i suoi fratelli divisero il patrimonio. Ci si deve aspettare che questi uomini, forse disprezzati dai contemporanei che essi consideravano loro pari, fossero tanto più desiderosi di identificarsi con un eroe omerico come Odisseo.

I primi individui i cui nomi ci siano noti appartengono alla seconda metà dell'VIII secolo e sembrano illustrare la sovrapposizione di *status* individuale prominente e contesto politico, nel cui ambito essi furono operativi. Chersicrate e Archia, i fondatori di Corcira e Siracusa, erano certamente aristocratici in senso socio-genealogico: appartenevano alla famiglia regnante dei Bacchiadi ed erano considerati Eraclidi, discendenti di Eracle[131]. La loro attività (al più presto intorno al 733) di fondazione di colonie, che sembrano essere state progettate l'una in rapporto all'altra e che connettono la Grecia con la Sicilia attraverso Corcira, è già caratterizzata da un programma politico e da interessi di Stato[132]. I racconti di fondazione relativi ad Archia, incluso un adattamento tardo (forse ellenistico) del mito di Atteone, secondo il quale Archia sarebbe stato responsabile di aver squartato, membro a membro, un giovane ragazzo, non sono pertinenti in proposito[133]. Qui c'era certamente abbastanza di un *autokrátor* (il termine è applicato, nel V secolo, ai poteri di un fondatore)[134] da indurre alla decisione di includere nella sua impresa coloniale gruppi di espatriati[135]. Alcuni, tuttavia, han-

128. Hainsworth, in Heubeck, West, Hainsworth (1988), a *Odissea*, 8, 161-165.

129. *Odissea*, 19, 285.

130. Donlan (1980), pp. 35-75, 77-95.

131. Graham (1983), p. 220.

132. Sul carattere della colonizzazione corinzia cfr. Graham (1983), cap. 7 e *Appendice 1*.

133. Plutarco, *Moralia*, 772d-773b con Diodoro, 8, 10, 1-3 e gli scoli ad Apollonio Rodio, *Argonautiche*, 4, 1212 (dove è esiliata l'intera famiglia dei Bacchiadi): cfr. Bérard (1957), p. 119; Will (1955, pp. 180-7) sostiene che sia, questo, un adattamento del mito di Atteone. Dougherty (1993, pp. 31-44) considera questo aneddoto una rappresentazione greca paradigmatica dei fondatori (curiosamente, la studiosa omette sia Diodoro che lo scolio, ed è apparentemente inconsapevole delle interpretazioni di Will o mia, 1987b, p. 42).

134. Graham (1983), cap. 3.

135. Strabone, 6, 2, 4; Pseudo-Scimno, 277-278.

no preferito considerare Archia meno un corinzio che un privato aristocratico alla guida di uno specifico gruppo coloniale del villaggio di Tenea, per fondare una colonia d'oltremare. In realtà, nella storia della colonizzazione, Tenea è divenuta esempio di territorio povero e sovrappopolato[136]. Ci si chiede da dove sia venuta quest'idea. Le notizie provengono da un passo di Strabone[137] nel quale è detto che Archia partì per Siracusa *dal tempio* di Apollo a Tenea: «Si dice che la maggior parte dei coloni al seguito di Archia, il capo dei coloni diretti a Siracusa, partisse di lì» (ἐντεῦθεν συνεπακολουθῆσαι). Si può respingere del tutto tale indicazione oppure, poiché essa non è dello stesso genere della tarda invenzione di Archia come assassino, trattenerne l'essenziale: il nome di Tenea e quello del suo tempio. L'immediato valore di questo testo comporta che il tempio di Apollo fosse il punto di partenza dei coloni, che sarebbero stati non Tenei, ma Corinzi. La ragione per partire da Tenea era, probabilmente, religiosa: la città era nota come luogo di buona fortuna (non di fame e miseria), e Apollo era anche Apollo Archegete, il dio della colonizzazione[138]. Se Diodoro è corretto quando afferma che la rivoluzione bacchiade ebbe luogo intorno al 747[139], questo fu anche un passo ulteriore nel rendere "politico" il commercio (e, di qui, anche gli insediamenti) d'oltremare. La data comporta un mutamento nel carattere delle operazioni corinzie d'oltremare intorno alla metà dell'VIII secolo.

Di contro, va da sé che i capitani che commerciavano, più che colonizzare, nella prima metà di quel secolo erano, in qualche modo, meno rappresentativi della loro comunità (anche se quella comunità consisteva, per lo più, di altri Bacchiadi al governo degli altri). Williams ha suggerito che ciò che chiamiamo i primi contatti corinzi con l'Occidente fossero condotti da aristocratici autonomi, forse attivi in gruppi misti[140]. Alcune delle discussioni moderne su Corinto arcaica, di fatto, raffigurano la società corinzia all'inizio dell'VIII secolo in termini di famiglie potenti, più che di una "città". Membri di tali famiglie, si sostiene, dovrebbero essere ritenuti responsabili della maggior parte (o di

136. Cawkwell (1992), p. 297. Dougherty (1993) omette del tutto questo caso, così come il fatto che egli unì a sé gruppi espatriati di coloni mancati.

137. Strabone, 8, 6, 22.

138. *Ibid.*; cfr. Malkin (1984-85; 1987b, cap. 1).

139. Diodoro, 7, 9.

140. Williams (1982, 1997); Morgan (1995) sostiene ora tre linee d'interesse corinzio: contatti tardo-protogeometrici attraverso Medeon (a nord del golfo di Corinto) per assicurarsi il commercio nel Nord; contatti a Delfi e nel golfo fino a Itaca e in Epiro e solo allora, piuttosto cautamente, legami con l'Occidente, lungo le rotte da tempo collaudate.

parte) del materiale precoloniale corinzio reperito a Itaca, in Epiro e in Italia (specie a Otranto)[141].

Le conclusioni di uno studio recente sull'aristocrazia euboica nei secoli bui sembrano compatibili con questa immagine dei capitani[142]. Durante i secoli IX e VIII l'élite euboica aveva privilegiato l'accesso all'importazione e allo scambio di merci straniere, specialmente dall'Est. Queste fruttuose connessioni lontane erano importanti per il miglioramento della propria condizione. Si è sostenuto, per esempio, che beni di prestigio trovati a Lefkandi avevano le proprie vicende particolari che avrebbero potuto corrispondere a storie di individui e che nuove zone di contatto avrebbero potuto fornire nuovi simboli di prestigio. Così, al principio dell'VIII secolo, prestigio derivò agli oggetti in proporzione diretta alla distanza della loro provenienza e allo sforzo necessario per ottenerli. Una particolare enfasi è posta, in tal modo, più sulle attività avventurose e di prestigio che sulle attività lucrative ed economiche in quanto tali[143]. «Navigare e viaggiare divennero in sé, probabilmente, attività prestigiose»[144].

Non possiamo essere certi dell'identità degli agenti che dall'Est portarono ricchezza in Eubea. Potrebbero essere stati Euboici essi stessi, Ciprioti, Fenici o tutti insieme. Aggirando il problema, credo più cauto affermare che, riguardo all'Ovest, si può essere, al contrario, abbastanza certi che a ingrossare le vele delle navi fu un vento proveniente dall'Eubea. Dopo il periodo della protocolonizzazione, quando nuove città furono edificate in Occidente, fondatori come Tucle l'euboico o Archia il corinzio sarebbero anche potuti provenire dal contesto dei capitani. La "sepoltura eroica", praticata forse in casi eccezionali in Eubea già nel X secolo, avrebbe potuto essere convertita in culto annuale dei fondatori coloniali che, in sé, divenne meta ambita dei potenti[145]. Mentre l'atto di fondare una nuova città era certamente collettivo (in rapporto sia alla città-madre sia alla comunità dei coloni), la condizione individuale e aristocratica del fondatore era magnificata sia in vita sia nel culto eroico accordatogli dopo la morte. È anche possibile che, già con i potenti pro-

141. La questione del commercio "statale" rispetto al familiare/individuale è stata affrontata anche nel convegno di Taranto nel 1994. Cfr. Morgan (1994, 1995).

142. Crielaard (1996).

143. Cfr. Van Wees (1992), pp. 249-58.

144. Crielaard (1996) adduce, persuasivamente, documentazione antropologica dall'Oceania, suggerendo che «avventura, curiosità, peregrinazione, esplorazione non si possono separare nettamente da avventure commerciali, affermazione di un'autorità tradizionale o rapina». Inoltre, la "conoscenza" acquisita nei viaggi lontani conferisce a chi la detiene onore e potere, tratti importanti nell'ovvia rivalità tra "capi".

145. Cfr. Malkin (1987b), pp. 254-60 e *Parte seconda, passim*.

tocoloni, i termini eroici nei quali alcune di queste azioni erano inquadrate si identificassero con le associazioni mitiche di cui i capitani erano consapevoli.

Insomma, sia che le iniziative di penetrazione nel Mar Ionio siano state individuali e abbiano avuto luogo nel periodo della protocolonizzazione, oppure all'inizio dell'età della colonizzazione, furono i singoli capitani a raggiungere la baia di Polis a Itaca, sbarcando di fronte alla grotta dei tripodi. Vi si recarono come privati, alla guida di proprie navi e, probabilmente, di altri commercianti, per offrire dediche personali.

2.6
Conclusioni

Sembra ora gettata la base per una nuova storia protocoloniale della navigazione greca in lungo e in largo nel Mar Ionio (e forse anche nell'Adriatico) per il IX e l'VIII secolo. Questa conclusione potrebbe essere evidente per alcuni archeologi, ma le conseguenze del loro lavoro devono, a quanto pare, essere ancora assimilate dagli storici. Risulta chiaro, in ogni caso, che la base della nostra comprensione dell'attività marittima dei Greci vada sostanzialmente riveduta. Itaca stessa figura parte in causa, con la funzione, innanzitutto, di tappa "coloniale" – un'isola al largo, connessa con l'Epiro – e, in secondo luogo, di scalo sulla rotta marittima verso il Nord per quanti navigavano attorno al Peloponneso e (specialmente) attraverso il golfo di Corinto. Che non sia rimasta passivamente mera stazione di passaggio sembra probabile. In termini di cultura materiale, essa condivise certamente la sua *koinè* regionale, nordoccidentale, sia, in parte, il materiale epirota e italico. Fu certamente importante per gli Euboici e i Corinzi, alcuni dei quali probabilmente dedicarono tripodi a Odisseo nella grotta della baia di Polis, dove ebbero a fare tappa, in rotta verso il Nord e al loro ritorno. Dalla metà dell'VIII secolo entra nel quadro la colonizzazione, specie con Corcira. Si è suggerita una revisione storica della colonizzazione eretriese, con un ruolo significativo per gli Euboici anche a nord, a Orico e nel golfo di Valona. Questi Eretriesi furono i primi Greci d'Occidente tanto quanto i loro compatrioti (con i Calcidesi) a Pitecusa, nel golfo di Napoli. Il principio, corrente nelle descrizioni della colonizzazione greca, secondo il quale il più lontano coincide con il più antico potrebbe, di conseguenza, esigere una verifica. Poiché gli Euboici di Pitecusa intorno alla metà dell'VIII secolo furono chiaramente consapevoli di Omero, questa presenza in lungo e in largo è estremamente significativa per i miti de-

gli eroi dei *nostoi*: essi dovrebbero quasi certamente essersi diffusi in queste zone.

Corinto, in particolare, è documentata a Otranto e in Messapia. Non fu sola: queste aree, che includevano le coste e il Mar Ionio, indicano i movimenti (commercio, emigrazione) di svariati Illiri. Dunque, un'altra *koinè* sembra evidente, in questi territori, integrata alla presenza greca. Che anche gli Illiri, proprio come i Greci d'Epiro, con cui avevano molto in comune (cfr. *infra*, CAP. 4), possano essere stati responsabili della disseminazione dei *nostoi* sembra un'ipotesi ragionevole, rispetto alla quale occorrerebbe valutare la forma non euboica del nome di Odisseo in Italia (per esempio, la forma corinzia *Olytteus/Ulysses*).

3

Itaca e il culto di Odisseo

Forse il più antico culto eroico in Grecia è stato scoperto a Itaca, la patria di Odisseo. Tra l'inizio, o la metà, del IX secolo e la fine dell'VIII, almeno dodici o tredici tripodi bronzei ricchi e decorati furono collocati in una grotta marina dell'isola, sul limite estremo della baia di Polis. Da ogni punto di vista, queste dediche sono assolutamente straordinarie. Una cosa è trovare offerte di costosi tripodi nei grandi centri panellenici come Olimpia e (più tardi) Delfi o Delo, o anche in grandi santuari cittadini come i templi di Era a Samo e Argo. A Istmia, per esempio, ci sono sei tripodi, tutti datati non prima della seconda metà dell'VIII secolo. Una cosa completamente diversa – in realtà unica – è che dediche di questo genere siano trovate, in misura più che doppia, in una grotta adibita a santuario, in una piccola isola della Grecia nord-occidentale[1]. Che costosi tripodi bronzei del IX e VIII secolo siano stati collocati nella baia di Polis e dedicati a Odisseo potrebbe parere illogico a uno storico della religione greca e, in effetti, vi è spazio per un ragionevole dubbio: vedremo che c'è buona documentazione relativa a una riorganizzazione della grotta nel IV secolo (che comporta un riuso o, potrebbe sostenersi, un'immissione dei tripodi), e che le testimonianze epigrafiche esplicite su Odisseo non sono anteriori al II secolo. L'ipotesi di un culto tardo, ellenistico, di Odisseo deve essere seriamente esaminata alla luce di alcune nuove considerazioni. Come mostrerò, la bilancia dovrebbe pendere, alla fine, a favore di Odisseo in qualità di destinatario dei tripodi nel IX e nell'VIII secolo. Alla luce del capitolo precedente, nel quale si è suggerita una storia indipendente dell'isola di Itaca nel periodo geometrico, valutata su basi nuove, la baia di Polis e la sua grotta

1. La grotta Idea, a Creta, non era un santuario eroico. Cfr. Sakellarakis (1988), pp. 174-7 (per una discussione di un tripode aureo in miniatura, un caso unico); Burkert (1985), p. 48; cfr. anche pp. 280 e 284. Su altre grotte sacre alle Ninfe, senza tripodi, cfr. Amandry (1984); su Istmia Morgan (1999).

sacra forniranno, ora, una prospettiva originale per la comprensione del ruolo di Odisseo e dell'estensione delle evocazioni odissiache nel Mediterraneo occidentale.

3.1
La baia di Polis e il contesto marittimo

Si potrebbe sostenere oggi o – ciò che è più importante – si sarebbe potuto nell'antichità che Odisseo stesso avesse dedicato i tripodi trovati a Polis. Nella terra dei Feaci, il re Alcinoo così esortava i suoi nobili compagni: «Diamogli [*scil.* a Odisseo] ora ciascuno un tripode grande / e un lebete»[2]. Dovrebbero essere stati, perciò, tredici tripodi – quello di Alcinoo e uno per ciascuno dei dodici Feaci più anziani (se a loro si riferisce l'espressione "ciascuno") – e si potrebbe pensare che, poiché questo è anche il numero dei tripodi trovati nella baia di Polis, in ciò stesso è la prova[3]. La nave dei Feaci condusse Odisseo alla baia di Forco, un luogo familiare ad essi da precedenti visite a Itaca[4], dov'era anche una grotta sacra alle Ninfe (a questa grotta sono fatti frequenti riferimenti)[5]. Lasciarono Odisseo a terra, addormentato, e ne depositarono il tesoro ai piedi di un ulivo. Quando l'eroe si risvegliò, da solo, contò, sospettoso, ogni cosa, inclusi i «bei tripodi»[6]. Il loro numero non vi è precisato. Dopo essersi manifestata a lui, Atena gl'indicò la grotta delle Ninfe Naiadi, da gran tempo conosciuta a Odisseo, e gli insegnò a nascondere i tripodi «in fondo alla grotta divina»[7].

Le descrizioni omeriche di Itaca sono, com'è noto, a un tempo imprecise e specifiche, sconcertando gli studiosi moderni che tentano identificazioni esatte[8]. Tentativi del genere sono stati ritenuti giustificabili perché, diversamente dai luoghi fantastici delle avventure narrate ad Alcinoo, Itaca apparteneva ormai al mondo della topografia concreta. La cava delle Ninfe, per esempio, è identificata, ancora oggi, con un

2. *Odissea*, 13, 13 s. (trad. di G. A. Privitera) e 217 s.

3. Cfr. Heubeck, Hoekstra (1989) a *Odissea*, 13, 217 s. in relazione a questa possibilità: «una larga parte dell'*Odissea* inizierebbe a apparire più simile a un romanzo storico che a un poema epico».

4. *Odissea*, 13, 96 e 113.

5. Sulla grotta e sul suo richiamare a Ninfe e grotte nell'*Odissea* cfr. la fine discussione in Segal (1994), pp. 51-3.

6. *Odissea*, 13, 215-218.

7. *Odissea*, 13, 363.

8. Stubbings, in Wace, Stubbings (1962), pp. 398-421; Luce (1975), pp. 141-56; Symeonoglou (1984).

sito molto più prossimo a Vathi, nel sud dell'isola – un'impressionante grotta con stalagmiti (Marmarospilia), che documenta chiaramente un culto delle Ninfe[9]. Ma questo culto nella grotta non fu mai esclusivo[10], neanche a Itaca; iscrizioni dedicatorie alle Ninfe sono presenti nella grotta della baia di Polis e, presso la sorgente sacra della città di Itaca, un altare e un bosco sono consacrati ad esse[11]. D'altro canto, per quel che può valere, Artemidoro di Efeso e Porfirio identificavano la grotta con quella della baia di Polis[12]; la baia di Forco, il vecchio del mare, ha nella sua imboccatura «due coste scoscese, degradanti nel porto, che arrestano il grande maroso di fuori sospinto dai venti furiosi» (*Odissea*, 13, 98-100, trad. di G. A. Privitera) ecc. Questa descrizione di un porto sicuro si attaglia ottimamente alla baia di Polis. È un riparo con acque sorprendentemente profonde, ben protette dai suoi promontori e da Cefalonia, dall'altra parte dello stretto. Si attaglia anche, tuttavia, a numerose altre baie a Itaca o altrove nelle isole dello Ionio[13]. Comunque sia, se qualcuno – diciamo – nel VII secolo avesse voluto credere che fosse stato Odisseo in persona a collocare i tripodi nella grotta della baia di Polis, la topografia di Itaca avrebbe, essa stessa, condotto a tale identificazione.

L'ovvia difficoltà di questo approccio, tuttavia, è che Omero dice chiaramente che Odisseo si limita a nascondere il tesoro (consistente non esclusivamente di tripodi) nella grotta, lasciando intendere il proposito di tornare indietro a prenderlo. Tale difficoltà è trascurata dai sostenitori di un approccio opposto alla mia linea argomentativa. Secondo questa opinione, Omero, un narratore di *áitia*, avrebbe visto o ascoltato abbastanza su Itaca e la sua topografia, da includere, nel poema che compose, dettagli molto convincenti sull'isola[14]. Conoscendo la grotta con i

9. Stubbings, in Wace, Stubbings (1962), p. 416. Tuttavia, la grotta non è nelle immediate vicinanze della baia Dexia, che Stubbings identifica con la baia di Forco, come dovrebbe dedursi da *Odissea*, 13, 103 s. e 347 s.

10. Malkin (1996a), p. 1056.

11. *Odissea*, 17, 204-211 e 240-243.

12. Porfirio, *De antro nympharum* 58 (Lamberton, 1983, p. 26 cita la testimonianza di Artemidoro, secondo cui la grotta e il porto di Forco erano 12 stadi, circa 2 chilometri, a est di Cefalonia).

13. Hoekstra, in Heubeck, Hoekstra (1989) a *Odissea*, 13, 96. Perciò credo meno di Symeonoglou (1984) a precise coincidenze con ciò che l'*Odissea* ha da dire su siti specifici a Itaca.

14. Heubeck, Hoekstra (1989), a *Odissea*, 13, 217-218; Waterhouse (1996), pp. 310-5. I dettagli vaghi ed "erronei" nella descrizione omerica di Itaca (Sieberber, 1990) non provano nulla in nessun caso. Neanche i viaggiatori più interessati sono in grado di ripetere a memoria i tratti e il profilo preciso del paesaggio. Omero, che non stava scrivendo una cronaca di viaggio, probabilmente non era interessato.

tredici tripodi, avrebbe organizzato i dettagli sulla Feacia, Alcinoo e i suoi dodici anziani[15]. A quest'idea vi sono, tuttavia, serie obiezioni. Innanzitutto, come abbiamo visto, si propone spesso di identificare con l'odissiaca grotta delle Ninfe la grotta di stalagmiti di Marmarospilia, all'estremo opposto rispetto a Polis[16]. Ma in quella grotta non è stato trovato alcun tripode e se i dettagli dell'*Odissea* fossero basati su un'informazione concreta (connessa con la particolare conformazione rocciosa della grotta), allora i tripodi di Polis non avrebbero potuto costituire un fondamento per l'eziologia. Se fosse Marmarospilia al centro della descrizione omerica (ma, come ricordato sopra, ho i miei dubbi), ciò indicherebbe a un tempo sia che questa descrizione è precedente alla collocazione dei tripodi nella grotta della baia di Polis nel IX secolo, sia che i tripodi furono collocati qui per consuetudini di navigazione. In secondo luogo, Sylvia Benton, che ha scavato a Polis, sostiene che la descrizione dei tripodi in Omero non s'addice al tipo miceneo, bensì al tipo protogeometrico; di conseguenza, anche lei vedrebbe bene il testo dell'*Odissea* adeguarsi ai tripodi di Itaca[17]. Ma questo è un argomento debole, poiché i tripodi di stile argivo del tipo "Olimpia" trovati a Itaca almeno dal principio del IX secolo devono avere riflettuto il modello dei tripodi di lusso[18]. Non è necessario che Omero abbia visto a Itaca i tripodi reali per figurarsi i tripodi che descrive. Sostenere che il testo di Omero sia un *áition* dei tripodi di Itaca sembra eccessivamente ricercato e ipercritico. Tra il X e l'VIII secolo, riferimenti a tripodi (come premi, doni e utensili per cucinare) non sono anacronistici[19].

La tesi eziologica si appoggia abbondantemente sul numero tredici, ma Omero non parla di «tredici tripodi»; il numero è il risultato dei calcoli dei commentatori moderni. Dove Alcinoo e i dodici eminenti Feaci anziani sono menzionati, si assume che ciascuno faccia dono di un manto, una tunica e un talento d'oro, ma dei tripodi non v'è menzione[20]. Questo diviene un fatto compiuto prima della partenza di Odisseo[21]. Più tardi, proprio prima che l'eroe parta, Alcinoo suggerisce che ciascuno gli dia un grande tripode e un lebete e dice che «noi ci ri-

15. Heubeck, Hoekstra (1989), a *Odissea*, 13, 217-218: Alcinoo e i suoi dodici re (*Odissea*, 8, 390) corrispondono ai tredici tripodi.

16. Cfr. *supra*, p. 121, e Gigante (1990), pp. 138-41.

17. Benton (1934-35a), pp. 53, 101 ss. Cfr. Stubbings, in Wace, Stubbings (1962), p. 419; Coldstream (1977), p. 347.

18. Sul valore delle dediche in metallo cfr. Morgan (1990), pp. 194-203.

19. Raubitschek (1992), p. 102.

20. *Odissea*, 8, 388-393.

21. Odisseo riceve uno scrigno con le vesti e l'oro «che i Feaci gli avevano dato» (trad. di G. A. Privitera): *Odissea*, 8, 440 e 13, 10-12.

faremo di questo raccogliendo tra il popolo»[22]. Non è specificato il numero, né dei tripodi né degli anziani. Anche quando Poseidone si lamenta con Zeus dei Feaci, ricorda che diedero a Odisseo «doni infiniti», abbondanza di bronzo, oro e vesti intessute. Ciò che qui interessa è che non siano contati[23]. Altrove, sia nell'*Iliade* che nell'*Odissea*, quando in una lista di doni sono indicati tripodi, essi sono contati[24]. Se il poeta avesse ricavato la storia da quell'immagine, potremmo attenderci che il numero tredici fosse più in rilievo. Odisseo, dopotutto, «contò i tripodi». Sembra che il poeta abbia dedicato a ciò poca attenzione. Anche quando, in prima persona, Odisseo ripete la storia e racconta dei doni dei Feaci, trascura di precisarne il numero o di privilegiare i tripodi[25]. Dal punto di vista archeologico, a dispetto di ciò che spesso si afferma[26], non possiamo neanche essere certi che i tripodi nella grotta fossero in numero di tredici; potrebbero essercene stati di più[27]. Dovremmo anche ricordare che non furono offerti tutti in una volta, ma nell'arco di quasi due secoli. In sostanza, ciò che Odisseo ricevette in Feacia non era un tesoro di tredici tripodi, ma un tesoro che includeva, tra le altre cose, un numero imprecisato di tripodi, e non possiamo esser certi che esistessero effettivamente solo tredici tripodi. Il numero tredici è una falsa pista, sospinta in una grotta marina da un'ondata di studi moderni.

L'approccio corretto al problema, a mio avviso, non è né cercare il vero Odisseo né ridurre l'*Odissea* a un *áition*, ma piuttosto valutarli in termini di vita espressa attraverso l'arte, di rituale che s'adegua al mito – tutto questo nel quadro storico nel quale l'evocazione di Odisseo in questo particolare santuario marino sarebbe stata massimamente significativa per le cerchie più ampie di coloro che lo frequentavano: gli Itacesi, gli Euboici e i Corinzi del IX e dell'VIII secolo, e forse anche gli Achei dell'VIII. Ciò che è importante è se sia stato possibile credere, a un certo punto, nel IX secolo, che fosse quello il luogo in cui i Feaci avevano sbarcato Odisseo, e che fosse in questa grotta, sacra alle Ninfe, che egli aveva collocato (ma solo provvisoriamente, per nasconderli) i suoi tripodi. Dedi-

22. *Odissea*, 13, 13-15. Su ἀνδρακάς cfr. Hoekstra, in Heubeck, Hoekstra (1989), a *Odissea*, 13, 12-14. Hoekstra colloca giustamente un punto di domanda accanto a "dodici".

23. *Odissea*, 13, 135 (ἀγλαά invece di ἄσπετα in alcuni manoscritti).

24. Per liste simili cfr. *Iliade*, 9, 122-128 (sette tripodi); 24, 229-234 (due tripodi); *Odissea*, 4, 129; cfr. anche (senza tripodi) 4, 590-615 e 274-277.

25. *Odissea*, 16, 229-231 e 23, 341.

26. Ripetuto persino da Raubitschek (1992, p. 101), che pure si esprime contro gli eziologisti.

27. Claude Rolley pensa, per esempio, che i tripodi possano essere stati dedicati a coppie (Magou, Philippakis, Rolley, 1986, p. 127).

care tripodi in quella grotta avrebbe costituito – in aggiunta all'offerta – un rituale che imitava ciò che l'eroe stesso aveva fatto.

Ritengo che la somiglianza dei ritrovamenti con il testo dell'*Odissea* – costosi tripodi deposti in una grotta – sia troppo stretta per negare una qualsiasi connessione odissiaca. Tutto suggerisce un'identificazione profondamente significativa, che comportava dediche d'eccezione. I Greci che dedicarono tripodi a colui che un tempo aveva deposto i tripodi nella grotta stavano, di fatto, ripetendo il primo gesto dello stesso Odisseo quando, per opera dei marinai feaci, approdò a Itaca.

3.2
Il culto e i tripodi

L'aspetto più rilevante del culto nella grotta di Polis è costituito dai tripodi. Quando Schliemann visitò Itaca, nel 1868 e 1878, cercando conferma dell'epica omerica, si accorse che nella grotta stava svolgendosi uno scavo privato. Il sito, tuttavia, che con un certo disappunto gli apparve tanto diverso da un grande palazzo miceneo, non attirò molto la sua attenzione[28]. Il signor Loizos, il proprietario, aveva trovato la grotta scavando una fossa per un forno da calce. All'inizio del 1930, quando Sylvia Benton, della Scuola britannica ad Atene, condusse a Polis il suo importante scavo, intervistò uno degli operai di Loizos e apprese che un tripode bronzeo completo era stato dissotterrato nella grotta e poi fuso, per evitare che la cosa si venisse a sapere. La vicenda sembra confermata dal figlio dell'ospite itacese di Schliemann, che aveva, a sua volta, visto un tripode (probabilmente lo stesso)[29]. Andrebbe segnalato che anche Vollgraff aveva scavato nella grotta nel 1904, senza scoprire alcun tripode, e che, nel periodo della spedizione britannica, molta della delicata stratigrafia era stata alterata[30]. Schliemann decise di concentrarsi sul sito di Aetos, dove ritenne d'avere identificato i resti micenei del palazzo di Odisseo[31]. Attaccare Schliemann è diventato il passatempo favorito di taluni studiosi[32], ma mentre certe accuse mosse contro di lui potrebbero essere valide, resta il fatto che egli fece importanti scoperte.

28. Benton (1934-35a), p. 46; cfr. Schliemann (1963), pp. 44-7.
29. Benton (1934-35a), pp. 46-7.
30. Vollgraff (1905) con Antonaccio (1995), p. 152.
31. Schliemann (1963) si atteneva fondamentalmente all'identificazione di Gell (1807). Per una buona rassegna dei tentativi di individuare l'Itaca micenea cfr. Symeonoglou (1984).
32. Calder, Traill (1986); cfr. Calder, Cobet (1990); Traill (1993); Masson (1995).

Forse, alcuni degli stimoli che lo spronarono non sarebbero stati troppo estranei ai Greci del periodo arcaico, che cercarono anche un'identificazione topografica dei propri – di fatto gli stessi – eroi. È questa loro prospettiva che ora c'interessa, più che la realtà del periodo miceneo.

I Greci alla fine del IX secolo e durante l'VIII potrebbero avere imbevuto Itaca e la sua grotta di memorie odissiache. Gli scavi nella grotta ne hanno rivelato la continuità d'uso dall'età micenea al periodo romano, sebbene, come luogo di culto, essa sia identificabile con chiarezza dal IX secolo. Nel IV secolo fu riorganizzata internamente (furono costruiti un giardino e un muro di contenimento). Il luogo sembra essere stato consacrato primariamente alle Ninfe, come spesso accade a queste grotte. Un'iscrizione menziona insieme Atena Poliade ed Era Teleia[33]. Ci sono anche rappresentazioni su maschere che mostrano Artemide con arco e faretra[34]. Figurine votive, specialmente femminili, sono abbondanti. Sono presenti rilievi con Ninfe e tre dediche iscritte alle Ninfe di età ellenistica. I riferimenti espliciti a Odisseo sono pochi e tardi (il che non è eccezionale: i nomi iscritti scarseggiano anche in luoghi di culto ben documentati)[35]. Un'iscrizione da Magnesia testimonia la replica degli Itacesi a un invito a partecipare ai giochi di Artemide Leucopriene a Magnesia, istituiti nel 206[36]. Gli Itacesi, a loro volta, invitano i Magnesii agli *Odysseia* e ordinano che l'iscrizione sia collocata nell'*Odysseion*, considerato da Benton un santuario all'eroe (un *herõon*), distinto dalla grotta[37]. Una serie di maschere che si datano circa al II secolo fu dedicata anche nella grotta. Una di esse, ricordata sopra, reca la scritta εὐχὴν Ὀδυσσεῖ (una «preghiera» o «offerta votiva» a Odisseo) e, in un'altra direzione, [ὁ δεῖνα ἀνέθ]η[κε]ν («la dedicò il tale»).

Benton intende gli *Odysseia* come antichi agoni e i tripodi come premi per la vittoria. Un'ipotesi certamente possibile, anche se il rapporto, nell'iscrizione, con un culto magnesio istituito nel 206 la rende sospetta. Non vi sono menzionati giochi o competizioni, sebbene essi siano espliciti nella risposta al medesimo invito dei vicini degli Itacesi, i Cefalleni. I Cefalleni, comunque, ricambiarono invitando i Magnesii ai sacrifici e ai giochi in onore di Cefalo, loro eponimo[38]. La differenza tra la risposta degli Itacesi e quella dei Cefalleni può voler dire o che anche in età elle-

33. Iscrizione bustrofedica (550-525?): Jeffery (1990), p. 231.

34. Benton (1938-39), pp. 43, note 62-64 e 56.

35. Antonaccio (1995), p. 108 (sebbene questa lacuna sia usata qui soprattutto per confutare l'identificazione di un culto eroico).

36. Kern (1990), nota 36, in particolare righe 15-6 e 28-9.

37. Benton (1934-35a), p. 55.

38. Kern (1900), nota 35, righe 34 ss.; Antonaccio (1995), p. 154, nota 32.

nistica mancavano giochi in onore di Odisseo oppure che, semplicemente, questi erano ovvi e impliciti nel termine *Odysseia*. In ogni caso, non c'è bisogno di estendere, poco plausibilmente, al IX e all'VIII secolo gli *Odysseia* ellenistici, perché i tripodi si potrebbero intendere come semplici dediche.

La documentazione ora addotta gioca un ruolo maggiore nella tesi, avanzata di recente da Carla Antonaccio, secondo cui la connessione di Odisseo con la grotta a Polis sarebbe un fenomeno ellenistico[39]. L'argomentazione si fonda sui seguenti punti: 1. le attestazioni esplicite più antiche sono l'iscrizione sulla maschera ellenistica in terracotta e l'iscrizione di Magnesia del 206; 2. la riorganizzazione della grotta nel IV secolo può indicare che Odisseo solo allora fu identificato con la grotta; 3. altre divinità, in particolare Era e Atena, sono menzionate molto prima; 4. i tripodi non sono riservati a divinità o a eroi maschili, ma sono piuttosto ritenuti offerte prestigiose. La studiosa conclude: «In mancanza di una chiara testimonianza del contrario, Odisseo è da considerare, al più, come una comparizione relativamente tarda nella grotta. Le più antiche divinità che con certezza possono esservi associate sono Era e Atena; poi vengono le Ninfe e, per ultimo, Odisseo».

Vi sono, tuttavia, alcune considerazioni che non sono state discusse a sufficienza. Primo, su basi generali, la continuità di un culto in un santuario durante il periodo arcaico e classico implica spesso una continuità d'identità del destinatario del culto[40]. I santuari greci, almeno dal periodo arcaico, sembrano per la maggior parte dimostrare tale continuità. La vecchia distinzione secondo la quale i poteri "ctoni" (eroi, ninfe) precedono gli "olimpi" in siti ctoni come grotte e sorgenti potrebbe ancora essere utile per certe categorie della religione greca. Così, è lecito considerare le divinità sporadicamente associate con la grotta – Atena, Era, Artemide – come aggiunte in un luogo consacrato, in precedenza, alle Ninfe e all'eroe. In breve, assumere a ritroso una continuità di culto, a partire dalle identificazioni di III secolo, è un metodo accettabile, ma è, in sé, un argomento generale insufficiente, perché ammette eccezioni.

In secondo luogo, considerare l'iscrizione ellenistica che menziona Odisseo separatamente rispetto al resto della documentazione itacese è fuorviante. Non è vero che la più antica attestazione dell'identificazione itacese con Odisseo sia ellenistica, basata solo sulla maschera[41]. A quan-

39. Antonaccio (1995), pp. 152-5.

40. Come è ben noto. Cfr. per esempio Coldstream (1985), pp. 67-9; cfr. Roux (1984), pp. 153-71; Burkert (1988), pp. 27-48.

41. Antonaccio (1993; 1995, pp. 152-5).

to pare, Itaca non ospitò mai più di una singola comunità politica. Anche in Omero il nome della città e quello dell'isola coincidono[42]. Itaca cominciò a battere moneta al principio del IV secolo, e Odisseo, talvolta con Atena sul verso, fu chiaramente il simbolo nazionale dell'isola, sin dall'inizio emblema della sua rappresentazione collettiva[43]. Non c'è motivo di credere che questa fosse una novità del periodo classico.

In terzo luogo, di nuovo considerando Itaca come una comunità, Aristotele (nella *Costituzione degli Itacesi*) accenna al rituale di donazioni annuali da parte del popolo itacese a Odisseo. Neottolemo, egli afferma (CAP. 4), giunse a Itaca a fare da arbitro tra i parenti dei proci e Odisseo; fu stabilito che l'eroe andasse in esilio, ma i parenti dovettero attribuirgli un'indennità. Questa fu trasferita a Telemaco, in qualità, ovviamente, di custode, per così dire, in funzione del padre[44]. L'aspetto rituale dei doni è chiaro: si trattava di una pratica annuale ancora viva ai tempi di Aristotele. I doni consistevano di farina d'orzo, vino, miele nel favo, olio d'oliva e animali sacrificali. Egli non specifica dove essi fossero consegnati, ma è ragionevole aspettarsi che tali offerte fossero collocate nella grotta a Polis (dove dovrebbero essere degenerati e divenuti invisibili agli archeologi, ad eccezione, forse, di uno strato di cenere)[45]. Lo stesso Aristotele sembra avere avuto una certa familiarità con aspetti particolari della leggenda di Odisseo nella regione itacese[46]. Non sappiamo quando abbia avuto origine, prima del IV secolo, l'uso di offrire doni annuali e sacrifici a Odisseo. La monetazione, ora ricordata, del principio del IV secolo indica un già preesistente ruolo di primo piano dell'eroe. È ragionevole assumere che Aristotele si stesse riferendo a un culto databile almeno al V secolo, se si considera che, in quel tempo, a Corcira c'era, bene attestato, un culto di Alcinoo in un boschetto (*alsos*) sacro[47]. Inoltre, in un'epoca incerta, uno dei porti di Corcira ebbe nome di "porto di Alcinoo"[48]. Alcinoo, naturalmente, è nel mito una figu-

42. *Odissea*, 3, 79-81 e 21, 251-252.

43. Head (1911), p. 428. Dion (1977, p. 79) ha torto quando afferma che solo Mantinea aveva monete con l'effigie di Odisseo.

44. Tali offerte poterono continuare per secoli, come Plutarco illustra a proposito di un compagno di studi alla scuola di Ammonio ad Atene, che era discendente di Temistocle e riceveva tangibili onori dai Magnesii secoli dopo la morte di quest'ultimo (Plutarco, *Temistocle*, 32, 5).

45. Aristotele, fr. 507 Rose = Plutarco, *Questioni greche*, 14 con Halliday (1975), p. 81. Alla lettera, sembra che Odisseo "dedichi" i doni a Telemaco, forse alludendo a una famiglia sacerdotale che sosteneva di discendere da lui. Cfr. Antonaccio (1995), p. 153.

46. Aristotele, *Poetica*, 25, 16, 1461b.

47. Lo suggerisce Tucidide, 3, 70, 4, che vi fa riferimento come a un dato di fatto più che come a qualcosa di nuovo; cfr. Pseudo-Scilace, 22.

48. Eustazio, scoli a Dionigi il Periegeta, in *GGM*, 2, 310.

ra del tutto dipendente da Odisseo; perciò si potrebbe *a fortiori* inferire che un culto di Odisseo esistesse anche a Itaca, l'isola sulla rotta per Corcira, quando Alcinoo lì aveva un suo culto.

In quarto luogo, le magnifiche dediche dei tripodi scoperti nella grotta non sarebbero state predisposte semplicemente per le Ninfe. Il tipo di culto che è loro proprio non comporta quel tipo di dedica[49]. Le Ninfe sono spesso associate a grotte, e la grotta della baia di Polis contiene iscrizioni a loro dedicate e rilievi con Ninfe. Le offerte prevalenti, di tipo femminile, nella grotta di Polis (figurine, maschere) si spiegano agevolmente in termini di Ninfe. Nell'antro coricio, sacro a Pan e alle Ninfe, presso Delfi, circa l'80-90 per cento delle figurine scoperte (in tutto circa 50.000 frammenti) sono di tipo femminile[50]. A dispetto del monito, ribadito dai coautori di uno studio esemplare su questa grotta, a non postulare una relazione troppo stretta tra la natura dell'oggetto dedicato e la divinità, eroe o Ninfe destinatari della dedica[51], la differenza tra i destinatari dei tripodi (quasi esclusivamente divinità) e le Ninfe è già sufficientemente significativa da comportare almeno due distinte categorie di dedicatari. Amandry adduce il confronto con tredici altre cave associate alle Ninfe in tutto il mondo greco[52]. Come a Itaca, non sono esclusive delle Ninfe, ma spesso associate anche con altre divinità ed eroi. A Farsalo, per esempio, una grotta era consacrata alle Ninfe, a Pan, Hermes, Apollo ed Eracle[53]. Nessuna di queste cave contiene un tripode. Si potrebbe obiettare che santuari di eroi contengono, a loro volta, raramente tripodi votivi, ma qui il caso è più sfumato, specie perché la categoria degli eroi è molto più ampia di quella delle Ninfe. Già nella "sepoltura eroica" a Lefkandi (X secolo) si trovano tracce di un tripode; rilevamenti casuali suggeriscono che vi fu collocato un lebete monumentale con tripode, e i lebeti sembrano caratterizzare le "tombe principesche" a Salamina di Cipro, a Cuma in Italia, a Eretria

49. Un'eccezione possibile: a Oropo, in un tempio della ninfa Halia, coreghi vittoriosi dedicarono tripodi tra il IV e il II secolo (iscrizioni sulle basi dei tripodi). S'intende che c'è una significativa differenza cronologica fra questi e i tripodi itacesi (IX e VIII secolo). Inoltre alcuni hanno sospettato che la prossimità dei santuari di Anfiarao e Halia magnificasse lo *status* di quest'ultima: cfr. Schachter (1986), p. 184. Ringrazio Emily Kearns per avere attirato la mia attenzione su questo. Cfr. inoltre Malkin (1996b).

50. Amandry (1984), p. 402.

51. Amandry (1984), pp. 401 ss., con le pertinenti osservazioni, nello stesso volume, di Anne Jacquemin (p. 166) e Claude Rolley (p. 261).

52. Amandry (1984), pp. 404-8; in Attica: Vari, Maratona, Pentelica, Parnete, Dafni, Atene, santuario delle Ninfe; altrove: Pitsa, Lera (Creta), Farsalo (Ninfe, Pan, Hermes, Apollo, Eracle), vicino Aphytis (Calcidica), Nea Herakleitsa (Macedonia orientale), Aliki (Taso), Locri (Italia). Cfr. Sourvinou-Inwood (1993), p. 5.

53. Cfr. Borgeaud (1979), pp. 75-81; Malcolm (1985), pp. 19-27.

in Eubea[54]. Questi esempi non provengono da santuari di eroi, ma da sepolture di tipo eroico, che emulano forse modelli eroici (epici?)[55]. Essi, in ogni modo, illustrano un'associazione di tripodi, élite e modelli eroici che i culti delle Ninfe non sembrano esibire. Anche a riconoscere l'assenza di testimonianze di tripodi votivi per Ninfe ed eroi, il punto più importante è che tripodi di IX e VIII secolo sono presenti, di fatto, nella grotta di Polis e sembrano perciò richiedere una spiegazione specifica per quel luogo.

Itaca, con i suoi numerosi e antichi tripodi, sembra un'eccezione nel mondo greco, in quanto unica grotta sacra alle Ninfe che contenga tripodi. Le due classi di dediche – figure femminili, maschere e tripodi – a quanto pare indicano perciò un'attività cultuale composita. La Antonaccio sostiene, come si è visto, che nella grotta fossero dapprima venerate divinità, poi Ninfe e infine Odisseo[56], assumendo una serie cronologicamente estesa di sedimentazioni cultuali. Tuttavia, nelle grotte-santuario delle Ninfe a me note (incluse quelle elencate da Amandry) il culto delle Ninfe è solitamente il culto primario, con altre divinità aggiunte successivamente[57]. Intendo sostenere che le dediche dei tripodi a Odisseo iniziarono nella grotta perché essa era sacra alle Ninfe, poiché nella scena dell'approdo, con il ritorno di Odisseo (noto a noi come *Odissea* 13), egli rivolge a loro preghiere, ricorda i doni che soleva far loro[58], ne promette qualcuno di più e nasconde i doni dei Feaci nella grotta delle Ninfe a Itaca.

Ciò che sembra essere d'importanza cruciale, ma che è stato trascurato[59], è il rituale messo in atto da Odisseo alla sua prima partenza da

54. Popham, Themelis, Sackett (1980), p. 214. La tomba di Lefkandi, del X secolo, denominata ipoteticamente *herōon* da chi effettuò lo scavo, non sembra evidenziare una continuità d'uso e potrebbe, al più, essere considerata una sepoltura eroica. Cfr. Popham, Touloupa, Sackett (1982) con Calligas (1988), p. 232 e Blome (1984). Cfr. anche Popham, Themelis, Sackett (1980); Catling, Lemos (1992); Popham, Calligas, Sackett (1993); Antonaccio (1995), pp. 236-40 (contro la tesi di un *herōon*). Cfr. anche Coulton (1993), p. 49; Popham ora riformula (in Popham, Calligas, Sackett, 1993, p. 99): «*Herōon* almeno nel senso che fu costruito in onore di un guerriero cui fu reso un funerale strettamente corrispondente a quelli resi a un eroe nell'epica omerica».

55. Polignac (1995), pp. 128-38.

56. Antonaccio (1995), p. 154.

57. Cfr. Rouse (1902), pp. 44-8; Borgeaud (1979), pp. 77-81 (per gli esempi di Apollo Nomios e Hermes).

58. Cfr. *Odissea*, 17, 240 ss. con Segal (1994), p. 53; Gigante (1990), pp. 134-7 e Papadopoulou-Belmehdi (1994), pp. 96-102 su Ninfe e grotte nell'*Odissea*.

59. Qui divergo da Segal (1994), p. 59: mentre concordo con l'opinione secondo cui i doni nella grotta rappresentino un altro stadio della "transizione", la noncuranza di essi nel seguito dell'*Odissea* richiede, a mio avviso, una diversa spiegazione.

Itaca dopo l'eccidio dei pretendenti: «Odisseo, dopo aver sacrificato alle Ninfe, naviga verso Elide»[60]. Questo dettaglio appartiene al primo libro della *Telegonia*, una continuazione dell'*Odissea* scritta durante la prima metà del VI secolo, il cui primo libro era fondato su un poema di VII secolo, la *Tesprotide*. Perché la prima partenza di Odisseo da Itaca doveva coinvolgere le Ninfe? Potrebbe essere stato l'adempimento di una promessa che aveva fatto alle Naiadi nel tredicesimo libro dell'*Odissea* (vv. 358-360): «vi offriremo, come allora, anche doni, se [...] Atena benignamente acconsente che io viva e mi fa crescere il figlio caro» (trad. di G. A. Privitera). Comunque, questi doni sembrano onorare la sua permanenza a Itaca, più che la sua partenza. La *Telegonia* parla di sacrificio (non di dono), e ciò sembra indicare piuttosto un rito compiuto al momento di partire, precisamente nel punto in cui Odisseo era approdato. Le Ninfe non sono una scelta ovvia per i riti d'imbarco e di navigazione. Apollo Embasios, per esempio, o altre divinità marine, avrebbero costituito una scelta più appropriata[61]. Ma Eugammone sembra attingere a una tradizione antica, strettamente legata a Itaca e alla sua grotta delle Ninfe nella baia di Polis. Poiché il particolare del sacrificio alle Ninfe è derivato, probabilmente, dalla *Tesprotide*, del VII secolo, questo significa che la grotta delle Ninfe era già considerata non solo come il punto del ritorno di Odisseo, ma anche come il luogo della sua seconda partenza da Itaca. In quanto punto di arrivo e di partenza, la grotta poté divenire la sede propria per le dediche – dediche costose – a Odisseo e alle Ninfe, da parte di chi navigava da e verso Itaca e gettava l'ancora nella baia. Non è da escludere che il dono dei tripodi (a parte i doni più modesti della gente dell'isola) fosse considerato come un adempimento della promessa di doni fatta da Odisseo, ma mai mantenuta, nell'*Odissea*. È come se la sua azione (del collocare i tripodi) e la sua promessa di doni avessero dato origine a un rituale da rispettare da quel momento in poi.

In quinto luogo, non è plausibile che le dediche dei tripodi fossero rivolte a divinità olimpiche, giacché esse non sono, solitamente, venerate in grotte[62]. Le grotte Idea e Dittea, a Creta, e la grotta Ilizia di Amniso a Creta sono eccezioni degne di nota, come lo sono i culti arcadici (talora associati con miti di nascite divine) di Rea, Demetra, Hermes e Se-

60. *Telegonia*, *argumentum*, in *PEG*, 1.

61. Malkin (1986).

62. Il fatto, dunque, che vi siano tripodi dedicati a divinità femminili nei santuari più grandi (non in grotte) non è in realtà pertinente, qui, come pensa Antonaccio (1995), p. 154, fondandosi su Maass (1978), p. 4, nota 24, che elenca tali dediche, per esempio, ad Atena Lindia a Rodi, ad Atena Poliade ad Atene, a Era nello *Heraion* di Samo e così via. Cfr. anche la rassegna in Hiller (1991), pp. 75-7.

lene[63]. Altrove, quando le grotte sono associate a dèi olimpici, non si tratta delle sedi dei santuari maggiori (i tripodi, a Itaca, sono indicativi di un culto maggiore)[64]. Dovremmo anche ricordare che il più grande complesso cultuale a Itaca in questo periodo (almeno a partire dall'VIII secolo) fu Aetos, non Polis, e che le dediche più grandi agli Olimpi dovremmo attenderci di trovarle lì. Di nuovo, Polis sembra richiedere una giustificazione specifica in rapporto a quella grotta. I nomi di divinità sull'iscrizione di VI secolo (il cui contesto è incerto) sono fatti congiuntamente a dee il cui culto non è generalmente in relazione; sembra che i titoli di culto avessero qualcosa a che fare con i magistrati autori delle dediche, ma non come parte di un rituale sacerdotale[65]. Le rappresentazioni di Artemide sono troppo tarde per essere prese in considerazione qui e, di nuovo, i tripodi (di rado dedicati a quella dea) erano collocati nei santuari più importanti[66].

Qual è il significato di questo, apparentemente straordinario, numero di tripodi trovati nella grotta di Polis? Confrontare i ritrovamenti archeologici in termini di quantità ha, ovviamente, un peso relativo. Molto dipende dalle condizioni di conservazione, che possono variare da sito a sito; c'era anche l'abitudine (benché meno comune per i tripodi) di fondere oggetti in disuso[67], e i saccheggi erano frequenti. Avendo in mente tutto questo, Polis resta un'eccezione, specie se si considera che i tripodi furono trovati non nel santuario centrale di Itaca, ad Aetos, ma in una periferica grotta di culto marina. Si potrebbe sostenere che, nel corso di più d'un secolo e mezzo, la dedica di tredici tripodi non sembra stravagante. Nel palazzo di Efesto, Omero immagina il numero straor-

63. Borgeaud (1979), p. 80, nota 52; la grotta di culto più famosa in Arcadia era quella di Demetra Melania (Pausania, 8, 42, 4-5).

64. Cfr. Poseidone al Tenaro (Pomponio Mela, 2, 51; Strabone, 8, 5, 1), la grotta di Afrodite a Naupatto (Pausania, 10, 28, 3); il *Thaumásion* di Rea a Metidrio (Pausania, 8, 36, 3), la grotta di Demetra a Figalea, con un altare esterno ad essa (Pausania, 8, 42, 11) e la grotta di Ade a Eleusi. La possibile grotta (aperta nella roccia) a Brauron era distinta dal tempio principale; similmente distinti erano la grotta di Apollo nel santuario a Klaros, la grotta a Ptoion (Martin, Metzger, 1976, pp. 34-45) e la grotta nell'angolo nord-orientale del *témenos* (recinto) di Afaia a Egina (considerata da Thiersch, 1928, pp. 140-50 come tempio di Eaco). Apollo aveva molte grotte sacre, specie in Asia Minore (Nilsson, 1972, p. 74), ma i suoi principali santuari non erano in grotte.

65. Si tratta di una conclusione ipotetica. Jeffery (1990, p. 101) menziona un'iscrizione a Era e Atena in Focide (dove le dee, a quanto sembra, ricevevano in dono spiedi di ferro), ma senza titoli cultuali come a Itaca.

66. Per esempio i tripodi nel santuario di Ortheia (Artemide, in una certa fase?): Maass (1978), p. 4. A Kalapodi si è incerti se il tripode scoperto lì fosse per Artemide oppure per Apollo (Felsch, Kienast, 1975, p. 19, figg. 18 e 19). Sono grato della consulenza su questo punto a Christiane Sourvinou-Inwood. Cfr. Ellinger (1993), p. 28.

67. Cfr. Linders (1989-90).

dinario di venti tripodi, e ciò dà alle cose una certa prospettiva[68]. Si ha il sospetto che anche a Polis ci fossero più di dodici o tredici tripodi e che, nella riorganizzazione del IV secolo, quanto sembrava il meglio tra essi fosse ricollocato in posizione prominente all'interno della grotta. Resta che, anche quando confrontiamo solo i sei o nove tripodi precedenti il 750 con altri tripodi trovati in santuari greci (a Olimpia, Egira e Kalapodi)[69], il loro numero è ancora sorprendentemente insolito, specie in rapporto alla natura del sito nel quale sono stati trovati.

Infine, il numero eccezionale dei tripodi, le loro diverse tipologie e differenze cronologiche sembrano anche smentire un'altra ipotesi: che qualcuno, nel IV secolo (quando nella grotta fu costruito un nuovo muro di contenimento), vi avesse collocato i tripodi, al fine di imitare il testo omerico. Costui avrebbe dovuto affrontare una grande quantità di problemi per trovare esattamente questa serie di tripodi del medio e tardo geometrico, tra i più antichi mai scoperti[70]. La riorganizzazione della grotta nel IV secolo comportò probabilmente una risistemazione dei tripodi, ma sembra inverosimile che essi fossero portati lì da un altro santuario. Questi tripodi antichi devono essere stati ben noti per secoli come dediche di rilievo e nessuno, di norma, rimuoveva dediche da un santuario.

Si può concludere, in via provvisoria, che testimonianze esplicite (monetazione, rituale itacese), considerazioni per esclusione (i tripodi non sono, di solito, destinati alle Ninfe, le grotte non sono le sedi consuete delle dediche agli dèi), nonché argomenti attinti a pratiche religiose specifiche di Itaca così come, in generale, della religione greca, additano in Odisseo il destinatario più plausibile delle dediche dei tripodi nella grotta della baia di Polis durante il IX e l'VIII secolo.

3.3
La natura del culto

Le offerte dei tripodi di Odisseo a Polis implicano un'azione rituale che possiamo in via ipotetica identificare con un "culto eroico", più che con un culto tributato a un eroe *tout court*. Gli *Odysseia* ellenistici e l'*Odysseion* comportano giochi in onore dell'eroe e un *heroon* ufficiale; di qui

68. *Iliade*, 18, 373-377.

69. Su Olimpia cfr. Morgan (1990), pp. 43-7; su Egina ivi, p. 65; Morgan, Hall (1996), pp. 172-3; Alzinger (1981-82), p. 12, fig. 4; Alzinger *et al.* (1985); cfr. Amandry (1987); Ellinger (1993), pp. 27-8.

70. Polignac (1996).

Benton inferisce che i tripodi fossero premi. Ciò tuttavia spinge i giochi fino al IX secolo, il che non è impossibile, ma è andare troppo in là. I doni e i sacrifici a Odisseo, se intendo bene quanto dice Aristotele, ne farebbero certamente un culto eroico completo. Se ci si attiene a quanto ricavabile dalla monetazione itacese e dal culto di Alcinoo a Corcira, un pieno culto eroico reso a Odisseo potrebbe allora essere datato, a Itaca, almeno al V secolo. Ma quanto prima? Vorrei essere qui molto cauto nell'applicare categorie, perché mancano sufficienti testimonianze parallele di culti di eroi già nel IX secolo. I culti tributati a eroi nella religione greca presentano una stupefacente varietà di tipi, sia in termini di siti di culto, sia in termini di destinatari, da anonime figure locali che "detengono il territorio" a figure epiche e panelleniche. Può essere rischioso, per i periodi più antichi, trarre conclusioni o partire da pratiche seriori per aggiungere Odisseo ai «culti di eroi in Omero»[71]. Con la sola testimonianza dei tripodi e il ricordo della scena dell'approdo nell'*Odissea*, si dovrebbe prediligere un approccio minimalista.

Ciò che sappiamo della grotta non si addice alle categorie politiche e sociali intorno alle quali si muovono le discussioni più recenti sui culti di eroi nell'VIII secolo. Il culto eroico di Odisseo non sembra avere comportato l'idea di una tomba eroica, né aver costituito un «nodo di potere»[72] o un culto delimitante un territorio[73] o un culto ancestrale né, per quanto ne sappiamo, esso legittimava lo *status* di una famiglia particolare o classe all'interno della stessa comunità itacese. E tuttavia apparteneva alla comunità storica di Itaca, come pure ad altri Greci, dando un contesto ad attese, azioni, onori e commisurandoli a un passato eroico. Credo che sia gli Itacesi sia i visitatori greci, attraverso le dediche a Odisseo, abbiano evocato una varietà di associazioni che avevano al centro l'eroe.

Odisseo appartiene alla classe degli eroi omerici, incluso Menelao, il cui culto non era connesso con una tomba o un cenotafio[74]. Non tutti i culti eroici hanno bisogno di sepolture, specie i culti tributati agli eroi dell'epica[75]. In effetti, nessuna tradizione identifica una tomba di Odisseo a Itaca. L'unica situazione comparabile – ma più per il tipo di collo-

71. Per esempio, la tomba di Ilo a Troia: *Iliade*, 10, 415 con 11, 166; 371 s.; 24, 349. Cfr. la tomba di Esiete in *Iliade*, 2, 793 con Hadzisteliou-Price (1973), pp. 129-30.

72. Morris (1988), p. 750.

73. Polignac (1995), in particolare cap. 4.

74. Malkin (1994b), pp. 6, 47; Antonaccio (1995), pp. 157-66; cfr. Morris (1988).

75. Nagy (1979), pp. 115-6, 159-61; Snodgrass (1987, pp. 159, 164; 1988); Kearns (1989, pp. 1-9; 1992). Vi erano anche eccezioni, come il culto tributato all'argonauta Idmone nell'ambito della colonizzazione di Eraclea Pontica; la sua tomba era nell'*agorà*. Apollonio Rodio, *Argonautiche*, 2, 846-850; cfr. Malkin (1987b), pp. 73-7.

cazione che per il suo contenuto – è una grotta a Koukounaries a Paro, dove è documentata un'attività di culto e dediche nella metà del IX secolo. La grotta fu usata per sepolture nell'Età del bronzo, ma è incerto se la popolazione, lì, commemorasse un antico eroe. Troppo poco si conosce della grotta, sebbene sia suggestiva la possibilità che un qualche tipo di culto eroico fosse praticato qui come a Itaca, più o meno nello stesso periodo[76].

Ci sono state alcune importanti discussioni sulla questione dei culti eroici, a partire da un suggerimento di Farnell, secondo il quale i culti per gli eroi dell'epica sarebbero stati istituiti per via della diffusione dell'*Iliade* e dell'*Odissea*. Nicholas Coldstream, in un fondamentale articolo che esamina le offerte deposte nelle tombe micenee, ha ripreso quella tesi. In contrasto, Anthony Snodgrass ha sostenuto che tali offerte dovrebbero piuttosto essere valutate in termini di reclamo di diritti su terreni e territori[77]. James Whitley pone più enfasi sulla divisione regionale e sulle implicazioni politiche di questi culti[78]. Ian Morris, a sua volta, obiettando alla tesi di Coldstream, illustra l'ambiguità implicita nei culti legati a sepolture, in rapporto a chi i Greci pensavano potesse essere stato sepolto nelle tombe[79], mentre Carla Antonaccio ha perfezionato le nostre distinzioni, differenziando il culto vincolato a una sepoltura (o offerte singole senza testimonianza di una continuità di culto oppure offerte iterate, legate agli antenati) dal culto (legato al nome) di un eroe[80]. Personalmente, ho contribuito con la discussione sul culto tributato ai fondatori di colonie[81] e negando che esso esprimesse una proprietà territoriale[82]. Si potrebbe conservare una prospettiva ampia, ponendo l'enfasi (come fa Emily Kearns) sulla variabilità dei culti tributati a eroi[83].

Il culto a Polis, che nulla ha a che vedere con una sepoltura, è in parte confrontabile con i culti dorici istituiti per Menelao (e forse Agamennone) più di cento anni dopo, alla fine dell'VIII secolo. Il *Menelaion* esprime un proposito simile: l'identificazione con un passato omerico riconosciuto da altri Greci e dotato di uno speciale legame locale[84]. Es-

76. Schilardi (1975, p. 92; 1976, p. 289).
77. Farnell (1921); Coldstream (1976); Snodgrass (1982, 1986, 1988, 1991).
78. Whitley (1988).
79. Morris (1988).
80. Antonaccio (1993, 1995).
81. Malkin (1987b), *Parte seconda*.
82. Malkin (1993); cfr. Polignac (1995), p. 140.
83. Kearns (1989, 1992).
84. Malkin (1994b), cap. 2. È notevole che Antonaccio (1995), pp. 155-66, a dispetto del suo generale scetticismo, riconosca come genuino il *Menelaion* di Sparta. Legittimi i suoi dubbi concernenti l'*Agamemnoneion* (Antonaccio, 1995, pp. 147-51).

so fornisce, dunque, un parallelo significativo per l'attività cultuale, probabilmente con implicazioni comuni, incentrate sulla figura panellenica di un eroe dell'epica. Comunque, a confronto con quello di Odisseo, il forte significato locale di Menelao (re di Sparta) era più problematico: apparteneva, dopo tutto, a un periodo precedente il ritorno degli Eraclidi e l'avvento dei Dori, consentendo, così, a un eroe locale di fama panellenica più antico della Sparta dorica, e privo di ogni continuità genealogica diretta (Menelao non era un Eraclide), di "anteporsi" ad essa. Al tempo stesso, Menelao non solo fu re di Sparta e sposo di Elena, ma il più famoso eroe di *nostoi* dopo Odisseo, un eroe la cui storia è narrata nell'*Odissea* e la cui presenza nel Nord Africa e nel Mediterraneo occidentale giocò un ruolo nel modo in cui il colonialismo spartano espresse la propria posizione nei confronti del territorio e delle popolazioni native[85].

Ben consapevole che i tripodi nella grotta di Polis possono confrontarsi, per la loro antichità, con quelli di Olimpia, François De Polignac suggerisce che questi ultimi fossero dedicati a Pelope, l'eroe eponimo del Peloponneso e fondatore delle corse dei carri, con il quale si identificavano i principi[86]. Pelope e Odisseo, egli ritiene, ebbero una funzione simile: quella di perno, l'uno per l'aristocrazia peloponnesiaca, l'altro per i Greci in navigazione verso nord-ovest. Questo si addice al modello di De Polignac, del santuario greco come punto di convergenza e di mediazione sociale. Egli sottolinea anche il prestigio connesso con gli oggetti, crescente in proporzione diretta alla loro distanza dalla patria del dedicante; Itaca era distante, tuttavia frequentata, ed era proprio la sua distanza a incoraggiare dediche costose[87].

Olimpia fu un centro peloponnesiaco con "convergenza", cioè, letteralmente, un centro che dalle città "periferiche" converge verso un punto focale. Di contro, Itaca, forse al pari di Samo a oriente, fu un tipo di centro differente: una convergenza marittima, diffusiva, non un centro per riti e giochi comuni. Sono perciò meno convinto che la funzione di Odisseo si possa confrontare con quella di Pelope, specie nel senso di De Polignac, di una *souveraineté* (peloponnesiaca) *efficace*, tranne che

85. Malkin (1994b), cap. 2.

86. Polignac (1996). Seguendo Morgan (1990), cap. 3, Antonaccio (1995), pp. 170-6 sostiene che il culto fosse tardo, non precedente il periodo arcaico. Cfr. Herrmann (1979, pp. 49-59; 1980); Mallwitz (1972), pp. 133-7 e specialmente Kyrieleis (1990, 1992). Kearns (1992, p. 67) enfatizza il fatto che le ossa di Pelope non fossero nel suo *herōon* di Olimpia, ma in uno scrigno, in un piccolo edificio accanto al santuario di Artemide Kordax, a Pisa (Pausania, 6, 22, 1 con lo scolio a Pindaro, *Olimpiche*, 1, 93).

87. Morgan (1990, p. 45) fa un'osservazione molto simile in rapporto a Olimpia.

per la generale associazione con un eroe mitico la cui *storia* è direttamente connessa con il modo in cui i dedicanti avrebbero potuto percepire la propria presenza nel luogo della dedica. La funzione di Odisseo è forse paragonabile piuttosto con quella di Menelao, per ciò che egli poté significare per la comunità di Itaca. Ma egli fu anche un eroe di convergenza per altri Greci. Ciò che convergeva, per essi, furono le associazioni mitiche, il precedente eroico di Odisseo (sia quello della sua identità itacese sia quello della sua azione specifica di aver collocato i tripodi nella grotta). Ciò che convergeva furono anche gli stessi visitatori aristocratici e quel che essi facevano: mettersi reciprocamente in mostra, navigare verso l'Oltre e ritornare, attraversare e riattraversare, a Itaca, le frontiere espresse dalla geografia omerica.

Avendo in mente che tripodi reali furono collocati nella grotta durante il IX e l'VIII secolo e che anche il mito di Odisseo, comportando un'associazione con Itaca e con la grotta delle Ninfe, era probabilmente noto in quel periodo (sebbene forse non il testo dell'*Odissea* come l'abbiamo), potremmo formulare un'altra ipotesi provvisoria e minimalista. Tripodi furono dedicati in una grotta, in una baia a Itaca, all'eroe itacese che aveva, lui stesso, collocato tripodi in una grotta in una baia a Itaca. I Greci, sia Itacesi del posto, sia visitatori, invocavano Odisseo e, in particolare, la scena dell'approdo a Itaca nel punto dello sbarco, dove l'eroe era stato deposto dai Feaci sulla spiaggia, a significare la conclusione del suo *nostos*.

3.4
Tripodi come dediche

I tripodi, probabilmente, avevano la funzione consueta delle dediche: propaganda personale (fare impressione sugli altri), una personale "elargizione" (*aphiénai*) di ricchezza, per immortalarla in un luogo che molti altri avrebbero frequentato, ma lontano da casa, e un profondo significato individuale, che di solito sfugge allo studioso moderno. In quanto fatte da visitatori, avventurieri, forse, o commercianti, le dediche a Odisseo devono avere espresso qualcosa di soggettivo.

È un peccato che manchino iscrizioni sui tripodi dissotterrati. Avremmo potuto sapere molto di più se essi fossero stati come i tripodi che Erodoto vide nel tempio di Apollo Ismenio a Tebe, recanti iscrizioni in grafia arcaica, in «lettere cadmee, simili alle ioniche». Una diceva di essere dedicata da un eroe del mito – «mi dedicò Anfitrione», evidentemente un caso di dedica rituale che si richiama a un mito. Le altre

due iscrizioni davano pubblicità ai donatori: Sceo il pugile e il monarca Laodamante[88]. È dunque possibile che alcuni dei vari donatori dei tripodi nella grotta della baia di Polis li abbiano fatti figurare come doni di Odisseo alle Ninfe.

Un'analogia che riguarda una figura storica della metà del VII secolo potrebbe fornire un'altra prospettiva. Coleo il samio, in rotta per l'Egitto, fu trascinato da venti di Levante, incessanti in Spagna, di là dalle Colonne d'Ercole (Gibilterra). Avendo tratto enormi profitti dalle merci in origine destinate all'Egitto, i Sami investirono la grandiosa somma di 6 talenti in un elaborato lebete di bronzo che dedicarono nel loro *Heráion*. Nel narrare la storia, Erodoto[89] scivola liberamente dalla persona di Coleo ai Sami, la cui dedica consisteva in un decimo delle ricchezze da loro recentemente acquisite. Individuali erano la gloria e l'avventurosa vicenda; la dedica, un affare di Stato. La sovrapposizione tra mercante-avventuriero e città potrebbe essere stata meno netta nei secoli più antichi, ma simile è il modello. I capitani di marinai-mercanti navigavano verso le terre dell'Oltre nell'VIII secolo e, probabilmente, anche nel IX. Alcuni divennero ricchi, alcuni dedicarono tripodi.

L'investimento nel divino, combinato con la propaganda personale, può essere espresso nella forma del ringraziamento, con la speranza di ulteriori gratificazioni. In aggiunta alla dimensione "statale" (viene in mente la storia dei Sifni e il loro tesoro a Delfi)[90], c'era anche un'intera gamma di dediche votive individuali che potrebbero dare un'idea della varietà di aspettative di questi capitani. Per esempio, un piccolo oplita in bronzo del principio del VII secolo, trovato a Tebe, dice: «Come decima Manticlo mi offre al lungisaettante arco d'argento. Febo gli fa, in cambio, un bel dono»[91]; su una colonna di marmo del principio del V secolo dall'acropoli di Atene, che un tempo ebbe funzione di supporto a una statua, leggiamo (in versi, come nella dedica di Manticlo): «Telesino figlio di Ketis ti dedicò, o fanciulla, quest'immagine sull'acropoli: possa tu trarne gioia, e a lui consenti di dedicartene un'altra»[92]. Queste dediche personali illustrano l'aspetto di scambio che le dediche in generale hanno e, in particolare, ciò che potrebbe essere stato importante per i mercanti.

Un'altra prospettiva sulle dediche itacesi ha a che fare con Corcira. È impossibile sapere come l'isola fosse percepita dai primi mercanti gre-

88. Erodoto, 5, 60-61 con Raubitschek (1992), p. 102.
89. Erodoto, 4, 152.
90. Erodoto, 3, 57.
91. Powell (1991a), pp. 168-9; Robb (1994), pp. 57-9.
92. *CEG*, 326 e 227.

ci, ma quando iniziamo a disporre di fonti, troviamo che essa era unanimemente identificata con l'omerica regione dei Feaci[93]. La più esplicita descrizione omerica della fondazione di una città[94] si riferisce a Scheria: poiché i loro vicini, i Ciclopi, solevano rapinarli, «li tolse di là Nausitoo [...] li condusse e insediò a Scheria [...] cinse la città con un muro, e costruì le dimore, e fece i templi agli dèi, e i campi spartì» (trad. di G. A. Privitera). Tuttavia, a dispetto di questa prosaica vicenda di colonizzazione, la Scheria di Omero non appartiene alla topografia reale[95]. Nell'*Odissea* Poseidone punisce i Feaci per aver favorito Odisseo e li nasconde al resto del mondo abitato. Al contrario, la vera Corcira fu colonizzata dapprima dagli Euboici, poi dai Corinzi. In apparente contraddizione con la punizione di Poseidone, un'accessibile Corcira fu identificata con la Feacia e Alcinoo, come si è visto, ricevette lì un culto.

La simmetria è notevole: Scheria, l'ultimo punto dell'oltremondo in Omero, sulla via in giù, verso la Grecia, fu anche uno dei primi siti, in Occidente, a essere colonizzato oltre il confine della Grecia omerica, sulla via in su. Per i mercanti o gli aristocratici greci dell'VIII secolo, come l'eraclide Chersicrate, fondatore della corinzia Corcira, sia Itaca sia Corcira stavano in rapporto con Omero. Nella loro esperienza, Corcira/Scheria era anche all'origine dei tripodi di Odisseo. Tutto ciò sembra connesso, in termini sia di imitazione rituale che di contenuto simbolico: un tributo era pagato a Odisseo a Itaca, nel punto del suo ritorno e della loro uscita verso il nuovo mondo del commercio e della colonizzazione.

3.5
Le dediche: origini itacesi?

La nostra prima impressione[96] potrebbe essere che la popolazione di Itaca avesse assai poco a che fare con l'offerta effettiva dei tripodi e che le origini eterogenee dei tripodi stessi indichino origini esterne dei dedicanti. Questo potrebbe essere vero specialmente dopo il 760 circa, con riferimento al tipo di tripode delfico-itacese, perché è difficile dubitare

93. Cfr. Hornblower (1991), a Tucidide, 1, 25, 4 e 3, 70, 4. Ellanico, *FGrHist* 4 F 77.

94. Malkin (1987b), p. 98 a *Odissea*, 6, 7-10.

95. Sono pienamente convinto da Segal (1994), pp. 12-64 del ruolo della Feacia nell'*Odissea*. Si potrebbe aggiungere che la loro colonizzazione dalla terra dell'Oltre (*Hypereia*) a Scheria è anche un passaggio nel mondo "reale" (*contra* Hainsworth, in Heubeck, West, Hainsworth, 1988, a *Odissea*, 6, 4-10); altrimenti sarebbe perso il senso del nome *Hypéreia*. Per altre opinioni sul nome cfr. Germain (1954), pp. 290-4.

96. Ad eccezione di Morgan (1988).

che a Delfi i tripodi non fossero dedicati dai Delfici stessi. Ma Itaca non era Delfi, e potrebbe essere giustificato considerare il ruolo della sua popolazione. Una possibilità sarebbe valutare le dediche nella grotta di Polis come elemento di interconnessione itacese con Aetos, che è quanto dire alla stregua di un tempio periferico rispetto all'insediamento e al santuario centrali[97]. Alcuni Itacesi potrebbero avere dedicato tripodi che avevano essi stessi ricevuto, per esempio, visitando Corinzi, come doni ospitali d'amicizia, sebbene sia difficile immaginare che l'intera serie dei tripodi nella grotta di Polis abbia avuto origine in questa maniera. Inoltre, Aetos, non Polis, sembrerebbe essere stato il luogo più appropriato per dediche alla *xenía*, un aspetto sostenuto dal fortunato ritrovamento dell'iscrizione inerente alla *xenía* da Aetos su un'anfora vinaria della fine dell'VIII secolo: «caro ospite e amico, e fidato compagno» (cfr. *supra*, CAP. 2)[98]. Kevin Robb arriva a dire che l'iscrizione fornisce «una prova convincente [del fatto che] [...] sull'isola, negli anni conclusivi dell'VIII secolo, i Greci ricevettero regolarmente altri Greci da lontano [...] in base ai possedimenti e nel linguaggio specializzato di "Omero". Solo i cantori orali contemporanei avrebbero potuto insegnar loro a comportarsi in questo modo».

Alcuni singoli Itacesi avrebbero potuto essere personalmente agiati, ed è persino pensabile che, a un certo punto, le dediche fossero fatte a nome della comunità. L'esistenza del santuario di Aetos, con le sue dediche eterogenee, così come anche del santuario a Polis (contenente dediche costose), da una parte, e l'esigua estensione dell'isola, dall'altra, sembrano implicare una sorta di piccola gestione sacra comune, più che diverse comunità. In attesa di una nuova rivalutazione archeologica del ruolo di Itaca nei secoli IX e VIII, sono incline a considerare le dediche dei tripodi nei termini di una combinazione di dediche da parte di viaggiatori-imprenditori protocoloniali e coloniali (Itacesi potrebbero essere rientrati in questo novero) e di comunità locali della stessa Itaca e forse delle isole circostanti.

La grotta era stata, a quanto pare, un cardine dell'orgoglio itacese, e noi sappiamo che fu un luogo attivo di culto fino al periodo romano. Nel periodo classico, come abbiamo visto, gli Itacesi commemoravano annualmente Odisseo con doni e sacrifici, sebbene non possiamo dire quando ciò avesse inizio. Gli Itacesi, probabilmente, ebbero un ruolo nel gestire la grotta sacra almeno dal IX secolo in poi. I preziosi oggetti in essa contenuti implicano una forma di controllo e di gestione politici; il

97. Cfr. Morgan (1988), p. 315; Waterhouse (1996), p. 309.
98. Robertson (1948), p. 82; Robb (1994), pp. 49-52.

santuario nella baia di Polis semplicemente conteneva un tesoro troppo costoso per essere lasciato incustodito. A questo punto, non si può procedere oltre questa ricostruzione generale, perché l'argomento delle guardie del tempio (*naophýlakes*) sembra poco indagato. Le dediche, e in particolare i tripodi, non dovevano essere rimosse da un santuario[99]. Alcune iscrizioni da templi contengono provvedimenti che ammoniscono a non rubare le dediche votive, e ciò potrebbe significare che, se a qualcuno veniva in mente, la cosa era possibile. Ma non si può davvero dubitare che i santuari che attiravano effettiva ricchezza la tenessero chiusa, come per esempio sembra implicare la chiave, emblema tipico dell'ufficio sacerdotale[100].

Come ho sottolineato, Itaca era prospera e traeva vantaggio dalla sua posizione sulle rotte marittime, come pure dal suo ruolo nel contesto nord-occidentale. Il suo *status* locale, regionale e interregionale dovrebbe perciò essere tenuto in considerazione. Nel Mar Ionio Itaca offre la testimonianza più chiara di una continuità di insediamento dall'età micenea[101]. Se le isole vicine stavano attraversando fasi di ripopolamento e rafforzamento delle comunità durante i secoli bui, la figura di Odisseo potrebbe avere avuto anche per loro la funzione di fulcro di identità comune. Queste isole, si narra in Omero, erano incluse nel suo dominio. Ciò potrebbe essere vero specialmente per Cefalonia[102], il cui nome è usato nell'*Iliade* e nell'*Odissea* come appellativo etnico per tutti gli uomini di Odisseo. Tradizioni seriori, menzionate da Aristotele nella *Poetica*[103], attestano che il padre di Penelope (Icadio o Icario) fosse di Cefalonia. Alcuni dei tripodi antichi, perciò, potrebbero essere stati commissionati per Odisseo in qualità di eroe del Mar Ionio, con la sua reputazione regionale estesa anche alla Messenia, all'Elide, all'Acaia – aree che potrebbero avere condiviso con Itaca parte della loro cultura materiale. Anche la Tesprozia (cfr. *infra*, CAP. 4) potrebbe essere stata inclusa in questa cerchia.

In conclusione, il ruolo dei mercanti stranieri non deve lasciare in ombra quello di Itaca stessa. Sembra verisimile che il materiale trovato nella grotta, e datato all'età micenea e proto-geometrica iniziale, sia locale, sebbene non sappiamo se di natura votiva. Dal VII secolo, con il declino dell'importanza di Polis, il materiale nella grotta sembra, di nuovo, essere locale, ma il IX e l'VIII secolo erano stati indiscutibilmente ecce-

99. Cfr. Erodoto, I, 144.

100. Da notare anche le "stanze nascoste" di *IG* I³ 4; cfr. Jordan (1979), pp. 23-8 con Aristotele, *Politica*, 1322b (*naophýlakes*).

101. Desborough (1972), pp. 88-9, 245-7 e cfr. *supra*, CAP. 1.

102. Cfr. Snodgrass (1971), p. 170.

103. Aristotele, *Poetica*, 1461b 5-9.

zionali. Sono pertanto propenso a considerare Polis come un tempio locale itacese, che aveva acquisito una dimensione "internazionale" nel corso di quei due secoli. È anche probabile che i tripodi più antichi fossero realmente il risultato della prosperità locale, e che solo quelli seriori (dall'800 circa) fossero dedicati da stranieri. Questo si attaglierebbe al modello di Otranto (cfr. *supra*, CAP. 2), dove, finora, l'attività protocoloniale è testimoniata a partire dall'800 circa, mentre i tripodi a Itaca hanno inizio da prima. È tuttavia ancora possibile trovare a Otranto materiale greco più antico.

3.6
I tripodi, gli Euboici e i Corinzi

I tripodi stessi potrebbero un giorno fornire indizi, una volta che sia stata condotta un'analisi completa delle tracce metalliche. Ciò che si è ottenuto finora è una conferma generale dell'identificazione di Benton dei diversi tripodi (con qualche eccezione)[104]. Si è talora dubitato che la serie avesse inizio così presto come Benton riteneva, poiché il suo giudizio si fonda in sostanza sull'analisi stilistica[105]. Claude Rolley sostiene che la percentuale di stagno potrebbe essere un punto essenziale: mentre l'uso dello stagno nella produzione del bronzo (una lega variabile di rame, stagno, arsenico, piombo e ferro) era noto ai Micenei nel II millennio, il suo uso in Grecia sembra essere scomparso ed essere stato recuperato dal Vicino Oriente solo nell'VIII secolo. Bronzi argivi del IX secolo, per esempio, che costituiscono alcuni dei tripodi dedicati a Olimpia, sono privi di stagno. Argo adottò la tecnica molto gradualmente, aggiungendo percentuali crescenti di stagno durante l'VIII secolo. Di contro, i Corinzi iniziarono a usare lo stagno all'incirca nel secondo quarto dell'VIII secolo, ma in modo più o meno irregolare e inconsistente, in termini percentuali. Così, dovrebbe essere possibile distinguere i bronzi corinzi a Itaca da quelli argivi o euboici. Altri potrebbero dissentire, sostenendo che il contenuto di stagno era un fatto di manipolazione per ottenere effetti visivi; l'analisi del contenuto di stagno nei bronzi di Lefkandi, condotta da Richard Jones, rappresenta un caso del genere[106].

104. Cfr. Rolley (1977), pp. 16-20, 94-5; Magou, Philippakis, Rolley (1986); Rolley (1992); le obiezioni generali di Snodgrass (1971, pp. 281-6) alla datazione su basi stilistiche dovrebbero essere prese in considerazione, sebbene le fogge dei tripodi di Lefkandi (circa 900; cfr. *infra*, p. 142) e i tripodi di Olimpia attestino una tradizione di X secolo.

105. Cfr. Snodgrass (1971), p. 281; Morgan (1990), pp. 30-1, 198.

106. Jones (1980), con fig. 1.

I tripodi più antichi (Benton, nn. 1-5) sono più vicini al *massive type* argivo, dedicato a Olimpia (il che non significa che provenissero da Argo). Potrebbero essere stati achei o euboici? Nella sua discussione sulle fogge dei tripodi trovati a Lefkandi, Catling sostiene che i tripodi del tardo geometrico, solitamente ritenuti una ripresa dovuta a influenze orientali, possano essere discesi da una tradizione continua, rappresentata già a Lefkandi nel X secolo. Qui, «i registri paralleli a rilievo e le spirali correnti si presentano con quasi lo stesso tipo di giustapposizione dell'ornamento di alcune zampe di tripodi di lebeti da Olimpia»; essi sono anche molto prossimi a una delle zampe dei tripodi di Itaca[107]. Gli Euboici si riveleranno significativi per la connessione dei tripodi di Odisseo con la più antica testimonianza, esplicita ed esterna, a nostra disposizione, della consapevolezza greca del contenuto dell'epica omerica, ovvero la coppa di Nestore dall'euboica Pitecusa (cfr. *infra*, CAP. 5). Abbiamo già discusso del commercio e dell'attività coloniale dell'Eubea stessa a Corcira e a Orico. Sembra così che, in termini euboici, il sito del culto di Odisseo sia stato particolarmente importante: era sulla via per Corcira, punto di volta per il canale d'Otranto e (con i venti di nord-est) ponte per la Sicilia.

Determinare la provenienza non equivale a determinare chi abbia fatto le dediche. I tripodi potrebbero essere stati ordinati e importati. Inoltre, potrebbero essere stati introdotti artigiani per produrre tripodi sul posto. Anche se si potesse determinare che i tripodi furono fabbricati a Itaca, ci si dovrebbe ancora chiedere per chi furono fatti. L'analisi dei tripodi e, in particolare, le applicazioni equine indicano che dal 760 circa essi potrebbero essere classificati come delfico-itacesi (certamente Benton, nn. 6, 7 e 9), poiché tripodi corinzi simili furono trovati a Delfi, uno a Corinto stessa, e una loro copia in terracotta fu offerta a Perachora (Benton, nn. 10 e 11 sono corinzi puri). Se ne potrebbe dedurre, dunque, che le dediche corinzie, sia a Delfi che a Itaca, fossero parte di un contesto esteso quanto l'entroterra e le rotte marittime corinzi. Si può perciò trarre, per ipotesi, la conclusione che i tripodi seriori siano stati prodotti da o per Corinzi[108].

107. Catling, in Popham, Themelis, Sackett (1980), p. 97. Rolley obietta che, per quanto strano possa apparire, i contatti dell'Eubea del IX secolo furono principalmente con Creta (comunicazione personale).

108. La natura del commercio corinzio più antico e il grado di individualismo dei mercanti corinzi non sono ancora chiari. A parte il commercio degli avventurieri, la presenza di anfore per olio d'oliva in Messapia, nella prima metà dell'VIII secolo, può indicare una qualche forma di commercio organizzato, forse implicante un'organizzazione comunitaria a Corinto, più forte di quanto non si sia supposto finora. La questione fu dibattuta al convegno di Taranto del 1994. Essa deve essere valutata, s'intende, insieme ad

3.7
Il declino di Polis

È chiaro che, diversamente da Aetos, la grotta di Polis non fu mai un santuario maggiore. Nel VII secolo non vide più costose dediche di tripodi. Potrebbe ben aver perso la sua speciale attrattiva quando i contatti marittimi divennero più frequenti, organizzati e orientati verso la colonizzazione. La colonizzazione corinzia prima a Corcira (e Siracusa) e poi a Leucade e in Acarnania, a Epidamno e Apollonia, illustra come le rotte commerciali divenissero rotte coloniali senza lo speciale interesse della partenza e del ritorno, caratteristici di Odisseo. Inoltre, nel VII secolo, Corinto aveva un controllo politico sufficiente su Leucade per render sicura la navigazione attraverso il suo canale (di fatto, il canale di Leucade fu probabilmente scavato solo allora) e, così, il canale di Itaca-Cefalonia (attraverso il quale si farebbe tappa a Polis) dovette essere molto meno frequentato. Il richiamo locale di Itaca a Odisseo, particolarmente impressionante in rapporto ad altri Greci, dovette perdere allora parte del suo interno interesse itacese, una volta che un numero minore di Greci forestieri guardò all'isola come al confine dell'odissiaco Oltre. I seguaci di Odisseo nelle acque occidentali in epoca storica erano diventati più numerosi, politicamente controllati e non più novizi. Nel periodo 700-550 permane solo una sottile corrente di dediche piuttosto insignificanti. Il culto era, ovviamente, divenuto locale e, in qualità di luogo sacro (non di *témenos*) concentrava in sé diverse azioni rituali, ciò che spiega perché, sebbene sacro a Odisseo e alle Ninfe, conobbe anche nomi di altre divinità.

La novità della penetrazione greca a nord e dell'attraversare e riattraversare il mitico confine tracciato da Omero tra il mondo reale e quello dei Feaci si era alla fine estinta. Il santuario, sempre un luogo delle Ninfe, perdurò come fatto locale e marinaresco, ma per i principi-capitani non contò più nulla. I principi stessi sembrano essere stati rimpiazzati da meglio organizzate attività politiche di colonizzazione e di commercio. Più specificamente, euboici come l'"eroe di Lefkandi" o Anfidamante di Calcide, in occasione del cui funerale Esiodo aveva vinto il tripode bronzeo come primo premio, o quelli sepolti nelle tombe principesche alla Porta occidentale di Eretria o a Cuma, in Italia, non c'erano più[109]. Sia

altre questioni corinzie, come le sepolture del tardo geometrico II e la testimonianza di un esteso muro di difesa (non più tardo della seconda metà del VII secolo). Sono grato a Claude Rolley per le informazioni su questo e altri problemi concernenti i tripodi.

109. Bérard (1970, 1978); cfr. Malkin (1987b), p. 264; Polignac (1995), pp. 128-43.

Calcide che Eretria conobbero una fase di declino, almeno in termini di colonizzazione d'oltremare e di ricchezza di metalli copiosi in patria, dopo il 700. La classe di individui che, nel tardo VIII secolo, seppellivano i loro morti alla stregua di eroi, con lebeti di bronzo nelle tombe, si estinse o mutò abitudini. La scomparsa delle dediche di tripodi a Itaca fu, perciò, contemporanea a quella delle sepolture principesche. Furono, a quanto pare, questi principi-capitani, e quelli cui essi dettero l'impulso, a dedicare i tripodi a Itaca.

3.8
Conclusioni

I Greci storici navigarono a nord di Itaca durante il IX e l'VIII secolo, sperando di tornare in patria, come Odisseo, con ricchezze. Itaca si trovava precisamente nel punto geografico partendo dal quale, o ritornando al quale, si sarebbe potuto avere la sensazione di navigare sulla scia di Odisseo, e tale sensazione era connessa con il culto a Polis. Le dediche nella grotta sembrano comportare non solo un culto locale itacese, ma anche quel che potremmo definire un culto protopanellenico, poiché l'eroe fu condiviso da altri Greci. Le dediche dei tripodi da parte di visitatori itacesi e greci corrispondeva all'uso di dedicare offerte prestigiose nei santuari ed esprimeva, a quanto pare, anche un'allusione a tripodi particolari e a una specifica collocazione dei tripodi in una grotta di cui narra l'*Odissea*.

Non si vuol dire che chi dedicava i tripodi avesse in mano un testo omerico scritto, e nemmeno che i versi del cantore fossero freschi nella sua memoria. Offerte, sepolture e una grande quantità di azioni rituali si attuano conformemente a percezioni e principi – o conformemente a condizioni implicite nei testi rituali. Quest'ultimo è raro come fenomeno generale nella religione greca. Al contrario, affermare che c'era stata un'influenza dell'epica nella percezione dell'eroico non richiede un Omero scritto. Così, per esempio, dire che le sepolture principesche a Cipro non possono essere influenzate da Omero perché sono troppo antiche (circa 800)[110] significa semplificare eccessivamente. Ciò che importa è sia la nozione generale di eroico sia la probabilità che un mito specifico (non necessariamente la sua definitiva redazione scritta) avesse avuto un impatto sufficiente a indurre il desiderio di emulare non, meramente, una nozione generica di eroico, ma anche episodi cruciali nel-

110. Antonaccio (1995), p. 228.

la vita degli eroi emulati. Toccare terra dopo venti anni di *nostos* deve avere costituito un episodio del genere.

Con Odisseo, la questione non è l'archeologia della morte nel tardo VIII secolo e le sue implicazioni sociali, intorno alle quali (giustificatamente) verte gran parte della discussione. Piuttosto, la scelta di un eroe specifico, come Menelao o Odisseo, dipendeva dalla storia saliente dell'eroe, che lo legasse a un luogo specifico[111], ma aveva significato anche al di là di questo. Menelao era un re di Sparta omerico di fama panellenica, non uno qualsiasi nella lista dei re spartani. È dubbio, tuttavia, che il *Menelaion* fosse frequentato da Greci provenienti da fuori Sparta. Al contrario, il culto eroico di Odisseo riguardava sia Itaca sia i suoi visitatori (prevalentemente Euboici o Corinzi), e in questo senso egli fu un eroe protopanellenico.

In conclusione, ho sostenuto l'identificazione di Odisseo come destinatario del culto nella grotta sulla base di prove logiche, prove per esclusione e prove orientate dal contesto. Il culto a Polis sembra essere emerso come fatto locale, attirando dediche costose quando Itaca stessa divenne prospera, e quando esploratori/mercanti/avventurieri fecero tappa lì in rotta verso le coste dell'Epiro, verso Corcira, l'Italia e ritorno. Prima della metà del VII secolo, quando fu raggiunto il controllo di Leucade (e forse il taglio del canale di Leucade), le condizioni marittime avrebbero incoraggiato i Greci a navigare attraverso il canale di Itaca-Cefalonia, dove l'unico luogo di ancoraggio è la baia di Polis. Ciò agevolò l'identificazione di quella baia con il luogo della scena dell'approdo di Odisseo, la conclusione del *nostos* dell'eroe. Sia la cornice della storia del ritorno di Odisseo sia i dettagli specifici di una scena particolare nell'*Odissea* (la promessa dei doni, la collocazione del tesoro nella grotta) sono impliciti nell'aspetto emulativo delle offerte.

Non abbiamo gli strumenti per comprendere l'esperienza personale dei dedicanti, Itacesi o capitani alla guida di marinai-mercanti, ma sulla base del ruolo della dedica in generale possiamo intravedere elementi di offerta votiva personale (conseguenti a un successo o nella speranza di esso), di investimento rituale e accrescimento individuale, e la sovrapposizione (come nel caso analogo di Coleo) del successo personale alla gratificazione e partecipazione della comunità. Gli Itacesi furono probabilmente tra coloro che offrirono le dediche. Gestivano il santuario (forse anche custodendone il tesoro) e, almeno

111. Sulla gamma di significati di "luogo" nell'esperienza religiosa cfr. J. Z. Smith (1987).

in età classica ed ellenistica, tributarono a Odisseo un vero e proprio culto eroico, includendo doni annuali e sacrifici (e probabilmente giochi). Sembra che il tratto saliente del culto di Odisseo, come suggerisce anche la sua collocazione marina, fosse diretto primariamente non alla coesione territoriale e sociale della comunità politica degli Itacesi (lo faceva Aetos), ma a quella della comunità nel suo contesto marittimo, panellenico. L'importanza di Polis dipendeva verisimilmente dal riconoscimento tributatole da altri Greci, il che spiega in parte il declino del santuario, successivo al VII secolo, quando le condizioni erano mutate.

Nel contesto di rinnovamento dei contatti marittimi da parte dei Greci del continente verso Corcira, l'Illiria e l'Italia, l'identificazione di Corcira con la Feacia rinforza l'impressione che i Greci siano stati consapevoli dell'itinerario inverso rispetto a quello del ritorno di Odisseo, implicito nella loro stessa navigazione a nord di Itaca. Non avrebbero desiderato incontrare Sirene e Ciclopi, ma avrebbero potuto sperare di ripeterne altri itinerari, come per esempio il viaggio in Tesprozia, per far guadagni e ritornare a casa. L'itinerario inverso rispetto a quello del ritorno di Odisseo contiene in sé un'opposizione poetica densa, che non troviamo nelle successive utilizzazioni coloniali dei miti. Nel Nord Africa i coloni approdarono in quello che fu identificato come il porto di Menelao, dove il famoso eroe dei *nostoi* aveva stabilito il precedente di un approdo. A Eraclea Pontica la città fu fondata intorno alla tomba dell'argonauta Idmone. Queste identificazioni si configuravano come un riportare a terra quelli che, essenzialmente, erano miti di viaggio fuori del tempo e dello spazio geografico, al fine di formulare una geografia politica dell'insediamento. Di contro, le dediche di Polis a Odisseo hanno inizio in un periodo protocoloniale nel quale ciò che era essenziale per gli avventurieri-mercanti era il viaggio in sé – un viaggio lungo coste reali e rotte marittime, ma anche lungo i sentieri dell'immaginazione, dove l'immaginario legato alla traversata poteva essere a un tempo fantastico e concreto e dove il momento culminante del *nostos* di Odisseo, toccare la sponda della sua patria, sarebbe stato estremamente significativo.

Una volta che gli Euboici e i Corinzi furono insediati a Corcira e più a nord, le dediche dei tripodi divennero significative anche in termini coloniali. Con gli Euboici possiamo essere abbastanza certi della loro consapevolezza dell'epica omerica nell'ultimo terzo dell'VIII secolo. Il contesto coloniale euboico sia di Corcira che di Pitecusa può servire come *terminus* per affermare il significato protocoloniale delle dediche di tripodi che ho voluto illustrare. Queste dediche, dunque, indicano sia un valore locale, itacese, sia un valore universale, l'uno pla-

smato dall'altro. Odisseo fu un modello per chi visse la realtà della prima Grecia arcaica. «In quanto distinto dall'eroe iliadico, che istituisce un esempio di come si dovrebbe morire, tutta l'esperienza di vita di Odisseo è emblema di come si dovrebbe vivere»[112]. Per i protocoloni greci, che lasciavano dietro sé i confini concettuali della geografia concreta dell'*epos* ed entravano, di fatto (non solo con la mente), in un mondo "altro", Odisseo venne a esprimere il punto di contatto tra i due mondi.

112. Finkelberg (1995), p. 10.

4

Le alternative dell'*Odissea*: etnicità e colonizzazione in Epiro

La geografia dei viaggi di Odisseo nell'*Odissea* è eroica, mitologica ed eccezionale tra i *nostoi*. Quasi tutti gli altri eroi dei *nostoi* nelle fonti non omeriche, e persino quelli nell'*Odissea* stessa (per esempio Nestore e Menelao), si muovono nell'ambito di una geografia riconoscibile. Ma Odisseo raggiunge luoghi terribili e non umani, come le terre dei Lestrigoni o dei Ciclopi[1]. Per un marinaio in epoca storica terre del genere erano incubi, non mete di viaggio. In contrasto con l'*Odissea*, comunque, esisteva un tipo del tutto differente di *nostos* di Odisseo, compatibile con la maggior parte degli altri *nostoi*, umani e dalla topografia reale. Mentre il *nostos* dell'*Odissea*, specie la parte finale, fa riferimento a una rotta marittima lungo le coste, le alternative non odissiache e le continuazioni che si riferiscono a un *nostos* umano e topograficamente reale di Odisseo evidenziano rotte che s'irradiano da Itaca verso le regioni antistanti. Queste regioni includevano quella che giunse a portare il nome di "terraferma", "Epiro", allo stesso titolo di Etolia, Elide, Arcadia.

Diversamente dalle storie narrate ad Alcinoo, le avventure di Odisseo in Epiro dopo la sua seconda partenza da Itaca non hanno in sé nulla di fantastico. Le gesta epirote appartengono al tipo di *nostos* più comune, che narra di peregrinazioni specifiche e incontri con esseri umani (non mostri), quando, talvolta, Odisseo diviene progenitore di casate regali o di intere nazioni. In senso stretto, si potrebbe sostenere che non abbiamo più a che fare con un *nostos*, perché il ritorno di Odisseo si è compiuto con il suo arrivo a Itaca, la strage dei pretendenti e il ricongiungimento con Penelope. Tuttavia, qualsiasi cosa sia accaduta nella vita di un eroe che ha preso parte alla guerra di Troia appartiene alla categoria dei *nostoi*. Anche Omero è esplicito su questo: il "pieno" ritorno di Odisseo non poteva essere compiuto finché la profezia di Tiresia non si fosse avverata. Quella profezia, nell'undicesimo libro dell'*Odissea*, parla espressamente di un sèguito: precisa che l'eroe dovrà ancora

1. Cfr. Dion (1969).

una volta partire da Itaca. Nel luogo dell'undicesimo libro in cui Odisseo consulta le anime dei defunti, il profeta Tiresia gli dice (vv. 119-137, trad. di G. A. Privitera):

> Ma, tornato, tu punirai la loro violenza:
> e quando, nelle tue case, i pretendenti li hai sterminati,
> con l'inganno o a fronte con l'aguzzo bronzo,
> prendi allora il maneggevole remo e va',
> finché arrivi da uomini che non sanno
> del mare, che non mangiano cibi conditi col sale,
> che non conoscono navi dalle gote purpuree
> né i maneggevoli remi che sono per le navi le ali.
> E ti dirò un segno chiarissimo: non potrà sfuggirti.
> Quando un altro viandante, incontrandoti,
> dirà che tu hai un ventilabro sull'illustre spalla,
> allora, confitto a terra il maneggevole remo
> e offerti bei sacrifici a Posidone signore,
> un ariete, un toro e un verro che monta le scrofe,
> torna a casa e sacrifica sacre ecatombi
> agli dèi immortali che hanno il vasto cielo,
> a tutti con ordine. Per te la morte verrà
> fuori dal mare [o: "dal mare"][2], così serenamente da coglierti
> consunto da splendente vecchiezza: intorno avrai
> popoli ricchi. Questo senza errore ti annunzio.

La profezia non è, apparentemente, in tono con il finale dell'*Odissea* così come l'abbiamo, dove pace e felicità regnano su Itaca. Tuttavia, non è una novità che la profezia di Tiresia e l'ultimo libro e mezzo dell'*Odissea* si contraddicano completamente tra loro, e gli editori, dall'antichità, seguendo un approccio non oralista di critica testuale, hanno sostenuto che il finale dell'*Odissea* sia una continuazione seriore[3]. Di conseguenza, la profezia di Tiresia, che mostra consapevolezza di una storia post-odissiaca, è stata anche sospettata di interpolazione[4]. Ma sospettare interpolazioni è facile, e quasi impossibile da provare, e il sospetto è, più spesso, basato su una fraintesa nozione di ordine e coerenza che su un riconoscimento della complessità, legata all'oralità, dei poemi omerici. Il dato da ricordare è che l'*Odissea* presuppone non solo il genere dei *nostoi*, ma anche precise alternative e continuazioni dell'*Odissea* stessa (cfr. *supra*, CAP. 1).

2. Per i passi paralleli in Omero cfr. Ballabriga (1989), p. 294.

3. Cfr. Russo, Fernandez-Galiano, Heubeck (1992), a *Odissea*, 23, 296; cfr. *Odissea*, 24, 413.

4. Merkelbach (1969), pp. 151-2; 144, nota 2; 228, nota 1.

Stanford ha mostrato come la profezia di Tiresia consentisse a una schiera di poeti, da Eugammone di Cirene, nel VI secolo, fino a Nikos Kazantzakis, nel XX secolo d.C., di scrivere continuazioni dell'*Odissea*[5]. Ma forse non dovremmo essere troppo lesti a giudicare la ragion d'essere delle continuazioni antiche alla luce di quelle più tarde. L'assunto che una continuazione fosse composta successivamente all'opera di cui prosegue il contenuto narrativo, o che l'autorità del testo omerico precedesse quella delle continuazioni, in modo che la profezia di Tiresia potesse "permettere" loro di nascere, riposa sull'illusione narrativa che ciò che accadde in seguito fosse anche composto in seguito. La profezia sembra piuttosto presupporre che una tale continuazione già esistesse, proprio come l'*Odissea* presuppone l'esistenza di *Argonautiche* o di un'*Iliade*. Come ho sostenuto, poiché l'*Odissea*, con i suoi riferimenti a poeti e poesia epici, è coerente con specifiche scene dell'*Iliade*, e con ciò che "precedeva" il suo proprio racconto, non pare esserci alcun buon motivo per non assumere che ciò implichi anche una cognizione di almeno alcune delle sue continuazioni narrative. Proprio come l'*Iliade* presuppone il giudizio di Paride (un elemento che precede i fatti iliadici) e la distruzione di Troia (successiva ai fatti iliadici), sebbene nessuno dei due episodi vi sia descritto in dettaglio, in questa stessa direzione andrebbero valutati gli episodi post-odissiaci. Per riproporre un esempio: qualche versione di una continuazione inerente alla morte di Odisseo dovette essere nota al tempo in cui si cantava l'*Odissea*.

Che la profezia di Tiresia comporti consapevolezza delle storie successive ai fatti di Itaca è stato già mostrato con successo[6]. Viceversa, un utile parametro per identificare parti antiche in storie concernenti l'Odisseo non odissiaco sarebbe la loro aderenza agli elementi principali della profezia di Tiresia. Una continuazione che rimuova permanentemente Odisseo da Itaca, per esempio, è sospetta d'essere creazione seriore perché Odisseo, dopo il sacrificio a Poseidone in un entroterra ignaro del mare, dovrebbe poi fare ritorno a Itaca e lì sacrificare, a turno, a tutti gli dèi olimpi. Dunque, la morte dovrebbe coglierlo a Itaca, attorniato da popoli ricchi. Osserviamo, innanzi tutto, l'*Odissea* stessa.

La profezia di Tiresia è ripetuta quasi alla lettera da Odisseo[7], introdotta dalle parole a Penelope: «Donna, non siamo al termine ancora di tutte le prove, ma vi sarà in futuro una prova senza misura, lunga e difficile, che occorre che io compia tutta [...] perché mi ordinò [*scil.* Tiresia] di an-

5. Stanford (1992), pp. 87-8, *passim*.
6. Cfr. Ballabriga (1989) con la dossografia precedente.
7. *Odissea*, 23, 269-284, ovvero prima della cosiddetta "continuazione".

dare in molte città di mortali» (ἐπὶ ἄστεα, trad. di G. A. Privitera)[8]. Penelope replica che se gli dèi concederanno loro vecchiaia, entrambi possono sperare nel giorno in cui saranno liberi dalle preoccupazioni[9]. Morire in vecchiaia a Itaca è compatibile con l'*Odissea* e con alcuni poemi del ciclo troiano. Tuttavia, «in molte città di mortali» è espressione piuttosto curiosa dal punto di vista della stessa *Odissea*. Nella *Telegonia* Odisseo parte per l'Elide per controllare il suo bestiame, ritorna in patria per celebrare i sacrifici ordinati da Tiresia e, successivamente, parte per altre avventure in Epiro, prima di far ritorno finalmente a Itaca, dove muore da vecchio. È come se la profezia di Tiresia fosse stata divisa in due parti, con i sacrifici a tutti gli dèi olimpi che hanno luogo dopo il ritorno dall'Elide (intendendo che la condizione del remo era già stata adempiuta) e tutte le altre avventure in molte città che hanno luogo più tardi. Le parole «in molte città» esistono nella parafrasi di Odisseo, ma non nella profezia (che esige che si vada quanto più all'interno possibile), e sembrano perciò riferirsi ad altri episodi. Le parole sono compatibili con la curiosa affermazione sulle «molte città che egli vide» nell'introduzione all'*Odissea* e nelle diverse storie narrate dall'Odisseo mendace. A Eumeo, per esempio, egli dice «ma io arrivo qui errando per molte città di mortali» (αὐτὰρ ἐγώ γε πολλὰ βροτῶν ἐπὶ ἄστεα ἀλώμενος ἐνθάδ' ἱκάνω, trad. di G. A. Privitera)[10]. Inoltre, da Odisseo (dal "vero" Odisseo) ci si aspetta che abbia visitato molte città: è quanto Alcinoo si attende di udire dall'eroe in luogo di una storia di peregrinazioni fantastiche[11]. Ad eccezione di Ismaro, che Odisseo rapidamente saccheggiò dopo aver lasciato Troia, l'Odisseo "vero" per lo più vide un mondo il cui tratto saliente era l'assenza di città mortali[12]. Così, anche per quelli che vedono l'*Odissea* come necessariamente originaria rispetto a ogni "continuazione", quel verso dovrebbe a sua volta essere interpretato nel senso che comporta un'"apertura" (a mio avviso, un'allusione) alle continuazioni dell'*Odissea*.

«In molte città» sembra anche far riferimento all'immagine di un immenso Epiro che troviamo nella descrizione esiodea degli «innumerevoli abitanti» della regione di Dodona[13], o nella descrizione di Pindaro del

8. *Odissea*, 23, 248-250; cfr. 267-268.

9. *Odissea*, 23, 286-287; cfr. 212.

10. *Odissea*, 15, 491-492; cfr. 16, 63-64; 19, 170 polla; βροτῶν ἐπὶ ἄστεα ἀλώμενος, ἄλγεα πάσχων, che è anche più simile al proemio (*Odissea*, 1, 3-4) πολλῶν δ' ἀνθρώπων... ἄστεα e πάθεν ἄλγεα.

11. *Odissea*, 8, 572-576.

12. La qualifica "mortali" esclude luoghi quali la "comunità" dei Ciclopi o la città (?) dei Lestrigoni.

13. Esiodo, fr. 240 M.-W.

regno di Neottolemo[14], esteso da Dodona al Mar Ionio, come Ἀπείρῳ διαπρυσίᾳ, «Epiro vasto, che si estende lontano». "Immenso", "illimitato Epiro" può essere, in greco, un gioco di parole, e ricorre in un verso isolato di Euripide, Ἤπειρον εἰς ἄπειρον[15]. Quest'immagine si rivelerà importante quando discuteremo la dimensione dell'autodefinizione etnica.

L'esilio di Odisseo, volontario o obbligato che sia, è comune a molte storie post-itacesi, ma la questione è sollevata anche, qualche volta, nell'*Odissea* stessa. Mentre nella "continuazione" (24, 482-486) Zeus dice ad Atena che cancellare il ricordo dei Proci risolverà la guerra civile e assicurerà per sempre il regno di Odisseo (prefigurando così il celebre detto di Renan sulla comune smemoratezza come condizione dell'unità nazionale)[16], non tale è l'impressione che si riceve dalle valutazioni più antiche della realistica opzione dell'esilio. In un certo senso, il massacro di Odisseo ha un aspetto essenzialmente tragico, simile, in qualche modo, a quello di Oreste nella tragedia del V secolo: per riconquistare la propria posizione e vendicare l'offesa recata alla sua casa egli deve uccidere, ma deve anche pagare per quest'azione. «Perché, in un paese, chi uccide anche un sol uomo», dice Odisseo a suo figlio subito dopo il massacro, «che dietro non abbia parecchi vendicatori, fugge lasciando i parenti e la patria; noi invece uccidemmo il sostegno della città, i giovani più nobili di Itaca» (trad. di G. A. Privitera). Ciò è detto a Telemaco proprio al suo ritorno dal Peloponneso con un fuggitivo a bordo, un assassino esiliato (Teoclimeno)[17]. Questa sobria valutazione fatta da Odisseo è intimamente connessa con quanto Odisseo travestito, l'Odisseo cretese, dice ad Atena: «e fuggo in esilio, poiché uccisi il figlio di Idomeneo» (trad. di G. A. Privitera). Egli fornisce anche le ragioni: «mi voleva privare di tutto il bottino troiano, per cui ho sofferto dolori nell'animo, traversando le guerre degli uomini e gli aspri marosi, dicendo che non avevo ossequiato e servito suo padre nella terra di Troia, ma comandato ad altri compagni» (trad. di G. A. Privitera)[18]. L'O-

14. Pindaro, *Nemee*, 4, 51-53; cfr. 7, 35; 103; *Peani*, 6, 102.

15. Euripide, *TrGFr* F 1010; cfr. Dionigi il Periegeta, 5, 430; seguo Ballabriga (1989), p. 298.

16. Renan (1882), p. 11: «L'essenza di una nazione è che tutti gli individui abbiano in comune molte cose e anche che abbiano dimenticato molte cose. Nessun cittadino francese sa se sia Burgundo, Alano, Taifale o Visigoto e, ancora, ogni cittadino francese deve aver dimenticato il massacro di San Bartolomeo».

17. *Odissea*, 23, 118-122 e 15, 272-278. Quest'ultimo passo è spesso ritenuto un'interpolazione, essenzialmente perché non ha nessun fine apparente (per riferimenti e una sintesi cfr. Hoekstra, in Heubeck, Hoekstra, 1989, a *Odissea*, 15, 223-281). Ma ce l'ha: il tema dell'assassinio e il conseguente esilio, la contro-opzione al finale dell'*Odissea*, sembra gradualmente crescere dai racconti mendaci di Odisseo (al pari di Teoclimeno, ottiene un passaggio per nave) passando per l'assassino Etolo (*Odissea*, 14, 379) fino a Teoclimeno.

disseo cretese poi parte, di propria volontà, prima dell'arrivo dei vendicatori. L'esilio, dunque, può equivalere a una fuga. In questa storia sono, a quanto pare, presenti conflitti eroici essenziali: Idomeneo e i suoi figli sembrano attendersi che il cretese Odisseo li serva, ma egli rifiuta; privarlo del suo bottino[19], come illustra l'*Iliade*, è un'offesa giustificata; infine il "cuore" (*thymós*) dell'eroe, in modo molto simile a quello dell'Odisseo reale, soffre in generale per la guerra e per i viaggi in mare, ma è anche ciò che può muoverli – senza causa apparente – a ulteriori peregrinazioni. L'Odisseo cretese, la cui storia è narrata a Eumeo, torna a casa da sua moglie e dai figli dopo molte peregrinazioni, solo per essere di nuovo eccitato dal suo *thymos* a ripartire per l'Egitto[20]. Gli "Odissei cretesi" dell'*Odissea*, osserva Merkelbach[21], possono "contrastare" con altre versioni dell'*Odissea* o semplicemente rifletterle come (ironiche e intertestuali?) alternative.

In alcune continuazioni non odissiache osserviamo finali diversi dalla profezia di Tiresia. Secondo una versione, Odisseo va a Calidone, in Etolia, sposa la figlia di Toante e muore sereno, accanto al figlio nato da quell'unione, Leontofono[22]. Un frammento della *Costituzione degli Itacesi* di Aristotele fa menzione di un oracolo (*manteion*) di Odisseo tra gli Etoli Euritani[23]. Un altro frammento[24] è stato emendato di conseguenza: invece di emigrare in Italia, come dice il testo, si assume che Odisseo vada in Etolia. Tuttavia, che l'Etolia appartenga alla *Costituzione degli Itacesi* ha poco peso, e la presenza di Odisseo in Italia è riccamente attestata già in Esiodo (cfr. *infra*, CAP. 6). Non tutto deve essere coerente; verrebbe fuori che la *Costituzione degli Itacesi* fu un compendio di tradizioni contrastanti, poiché Aristotele riferisce anche delle nozze di Telemaco e Nausicaa[25]. La vicenda etolica termina con Odisseo che muore lontano da Itaca, e ciò non è di certo quanto avevano in mente gli Itacesi contemporanei di Aristotele che battevano moneta con l'immagine di Odisseo. La vicenda sembra essere dunque un'appropriazione etolica dell'eroe, intesa forse a nobilitare qualche famiglia principesca o a riflettere un tentativo di colonizzazione etolica nell'Adriatico.

La connessione arcade di Odisseo[26] sembra sorprendentemente ricca – in realtà troppo ricca – ed è indizio di un percorso indipendente, for-

18. *Odissea*, 13, 259-265.
19. Cfr. Van Wees (1992), cap. 7.
20. *Odissea*, 14, 244-246.
21. Merkelbach (1969), pp. 224 ss.
22. Apollodoro, *Epitome*, 7, 40; Eustazio, a *Odissea*, 16, 118, p. 1796, 51.
23. Aristotele, fr. 508 Rose = Tzetzes, a Licofrone, *Alessandra*, 799.
24. Aristotele, fr. 507 Rose, con Halliday (1975), a Plutarco, *Questioni greche*, 294d.
25. Aristotele, fr. 506 Rose ed Ellanico, *FGrHist* 4 F 156.
26. Non c'è ragione di considerare equivalenti l'Epiro e l'Arcadia. Cfr. Hansen (1977), p. 33.

se neanche epico, con più enfasi che altrove su Penelope. Lì era esibita la sua tomba[27] e, secondo una tradizione nota a Erodoto, lei ed Hermes erano i genitori di Pan, un dio tipicamente arcade[28]. Un legame più diretto con la profezia di Tiresia è indicato da monete provenienti da Mantinea (dopo il 370), che mostrano Odisseo piantare il suo remo e, sul rovescio, l'altare di Poseidone[29]. Non abbiamo idea se questi episodi arcadi e l'istituzione di un culto di Penelope si siano sviluppati prima del periodo classico. No, probabilmente. George Huxley[30] suggerisce che, poiché l'arbitro inviato a Cirene nel VI secolo fu l'arcade Demonatte di Mantinea, la parte sconosciuta della continuazione dell'*Odissea*, a opera del poeta cirenaico Eugammone, conduceva Odisseo in Arcadia, dove, lontano dal mare, egli avrebbe celebrato i sacrifici prescritti da Tiresia. Questo, tuttavia, sembra trascurare il fatto che la versione arcade concernente Penelope contraddice del tutto ciò che sappiamo della continuazione di Eugammone relativa a questo personaggio. Inoltre, Huxley trascura, a quanto pare, i percorsi indipendenti di alcune continuazioni dell'*Odissea*, come quella etolica. Infine, un'eco dell'adempimento tesprota della profezia di Tiresia si trova nella tradizione secondo cui Odisseo fondò un oracolo a Trampya, vicino alla catena del Pindo, distante dall'Arcadia[31].

In conclusione, la maggior parte di queste versioni, in particolare l'etolica e l'arcade, sembrano aver costituito sviluppi seriori e indipendenti della vicenda post-itacese implicita nella profezia di Tiresia. Di contro, la Tesprozia, in Epiro, sembra molto più vicina al seguito implicito dell'*Odissea*.

4.1
La Tesprozia

L'esistenza di un poema chiamato *Tesprotide* è documentata in un passo di Pausania[32], e Clemente di Alessandria accusava l'autore della *Telegonia*, Eugammone di Cirene (*floruit* 566-563), di aver plagiato un intero libro dalla *Tesprotide* di Museo, poeta attivo probabilmente nel VII

27. Pausania, 8, 12, 5-6.

28. Erodoto, 2, 145, 4; cfr. Borgeaud (1979), p. 85, nota 75 con Jost (1985), pp. 287, nota 4, e 463; Ballabriga (1989), p. 298, nota 13.

29. Head (1911), pp. 449-50; cfr. Pausania, 8, 9, 2.

30. Huxley (1959; 1969, pp. 170-1).

31. Scoli a Licofrone, *Alessandra*, 800; scoli a *Odissea*, 11, 121; Stefano di Bisanzio, s.v. βούνειμα.

32. Cfr. Pausania, 8, 12, 5-6 che menziona un altro figlio di Odisseo e Penelope (Poliporte).

secolo[33]. Sembra chiaro, perciò, che argomento della *Tesprotide* fosse Odisseo, che gli episodi avessero a che fare con la Tesprozia e che fossero soggetti poetici cantati nel VII secolo, prima di Eugammone. Della *Telegonia*, la continuazione composta da Eugammone di Cirene, abbiamo solo un riassunto per opera di Proclo. Alcuni sono atterriti dal finale melodrammatico della *Telegonia*, con il ritorno di Odisseo a Itaca e la morte per mano del suo stesso figlio Telegono ("nato lontano", cfr. Telemaco, "che combatte da lontano"), avuto da Circe. Telegono, alla ricerca di suo padre, giunge a Itaca, ma a quanto pare non riconosce il luogo e lo saccheggia; Odisseo muore difendendo il territorio. Segue una mesta agnizione, e la scena finale è data dalle nozze di Telegono con Penelope e di Telemaco con Circe. I riassunti possono, tuttavia, non rendere giustizia; ci si chiede quale sarebbe la nostra idea di Euripide, per esempio, se un riassunto del genere fosse tutto ciò che abbiamo della *Medea*. In realtà, Sofocle, un riassunto del cui *Edipo re* potrebbe essere esposto in maniera del pari imbarazzante, a quanto sembra scrisse una tragedia sulla morte di Odisseo, probabilmente seguendo una traccia simile[34].

Ma Telegono e il finale della *Telegonia* qui hanno meno importanza. È la prima parte della *Telegonia* che dovrebbe interessarci, specie perché c'è una buona possibilità che sia derivata da un poema del VII secolo. Proclo riferisce che la *Telegonia* consisteva di due libri, e poiché il primo aveva a che fare, come sembra, con l'Epiro, il suo legame con la Tesprozia sembra certo. La *Telegonia* ha inizio con la sepoltura dei pretendenti, sovrapponendosi così al finale dell'*Odissea*, ma forse solo fino al v. 413 del libro XXIV, prima della pacificazione di Itaca[35]. Diversamente da altre continuazioni, in questo primo libro della *Telegonia* sembra non esserci nulla che costringa Odisseo ad allontanarsi da Itaca: né Penelope è infedele, né c'è una *stasis* risolta dall'esilio di Odisseo. Non è evidente, qui, nessuna delle "elaborazioni"[36] che distinguono alcuni dei *nostoi* da Omero. Nel novero di tali elaborazioni sarebbe, al contrario, da includere il secondo libro della *Telegonia*: vi si aggiunge un tocco cirenaico, con il nome di Arcesilao come figlio ulteriore nato a Odisseo, e c'è nel finale un crescendo di unioni matrimoniali.

33. Clemente Alessandrino, *Stromata*, 6, 2, 25, 1; cfr. Severyns (1928), pp. 409-16.

34. Sofocle, *TrGFr*, pp. 194 s. Per l'*argumentum* soltanto, non il frammento, cfr. Partenio, *Sofferenze d'amore*, 3. In un'altra versione (Eustazio, a *Odissea*, 16, 118, p. 1756, 52) l'uccide Telemaco.

35. Huxley (1969, p. 171) parla di 14, 417. Cfr. Russo, Fernandez-Galiano, Heubeck (1992), pp. 405-6.

36. Griffin (1977).

Un esempio notevole di elaborazione (di nuovo, incompatibile con la profezia di Tiresia) è il motivo dell'infedeltà di Penelope cui, in altre versioni, soprattutto si deve la partenza di Odisseo tradito[37]. La più sprezzante, quella di Duride di Samo[38], voleva che Penelope giacesse con 129 pretendenti e che, di conseguenza, desse al figlio concepito il nome di Pan ("tutti"). In una versione meno caustica, nota da Erodoto, Pan (il dio) sarebbe il figlio che ella ebbe da Hermes. In Erodoto, inoltre, Penelope torna da suo padre, Icario[39]. Sembra trattarsi di uno sviluppo letterario, che forse assimila il ruolo di Penelope a quello di Clitemestra. Più vicino a Fedra è il ruolo che ella assume come unica responsabile per aver indotto Odisseo a uccidere il suo stesso figlio, Eurialo. Qui Odisseo lascia Itaca e trova rifugio presso il re epirota Tyrimnas. Odisseo ha diversi figli da Euippe, la figlia del sovrano: Doriclo, Leontofono[40] ed Eurialo; Penelope fa in modo che Odisseo, ignaro, l'uccida. Poteva essere questa la trama dell'*Eurialo* di Sofocle.

La partenza di Odisseo da Itaca non è immediata nella versione della *stasis* documentata dalle *Questioni greche* di Plutarco, il quale si fonda, almeno per un dettaglio, sulla *Costituzione degli Itacesi* di Aristotele[41]. Qui Neottolemo, il figlio di Achille (che nel poema intitolato *Nostoi* incontra Odisseo a Maronea, in Tracia, e s'insedia tra i Molossi)[42], fa da arbitro tra Odisseo e i parenti dei pretendenti uccisi. L'eroe era sul punto di essere esiliato da Cefalonia, Zacinto e Itaca. Da parte loro, i parenti e gli amici dei pretendenti dovevano versare, per i torti fatti a Odisseo (cfr. *supra*, CAP. 3), un tributo annuale, consistente di farina d'orzo, vino, miele nel favo, olio d'oliva e animali da sacrificio. Quindi l'eroe migrò in Italia e trasferì al figlio i tributi.

Come si è visto sopra, il motivo dell'esilio sembra prefigurato nell'*Odissea* stessa, che potrebbe dunque alludere anche a questa versione. Poiché la storia pone l'enfasi non sulla destinazione ma, soprattutto, sulla ragione della partenza, in contrasto sia con il finale dell'*Odissea*, quale noi l'abbiamo, sia con la *Telegonia* di Eugammone, è verisimile che l'arbitrato di Neottolemo rifletta una versione itacese. È l'unica che elenchi (alcune delle) altre isole itacesi e che offra una soluzione "locale", im-

37. Analogo il ruolo di Egialea nel mito di un altro celebre eroe di *nostoi*, Diomede, cfr. gli scoli alla *Alessandra* di Licofrone, 610; Mimnerno, *IEG*, fr. 22; Ditti Cretese, 6, 2; Tztetzes, a Licofrone, *Alessandra*, 609; Servio, a Virgilio, *Eneide*, 8, 9.

38. Tzetzes, a Licofrone, *Alessandra*, 772; Licofrone, *Alessandra*, 771-773 e scoli *ad loc.*

39. Erodoto, 2, 145; cfr. Apollodoro, *Epitome*, 7, 38; scoli a Teocrito, 1, 3 e 123.

40. Ma Lisimnaco, *ap.* Eudoc. *Violarium* 191; Eustazio, a *Odissea*, 16, 118.

41. Aristotele, fr. 507 Rose.

42. *PEG*, 94 (*argumentum*).

parziale, del conflitto, diversa dall'intervento divino di Atena nella "continuazione" dell'*Odissea*. Lo stesso Aristotele sembra aver avuto molta familiarità con aspetti particolari della tradizione di Odisseo nella regione di Itaca. Nella *Poetica*[43] si chiede come mai Telemaco non visitasse il suocero quando andò in visita presso Menelao a Lacedemone. Forse, egli dice, bisognerebbe credere alla versione cefalonia sul padre di Penelope, poiché Icadio (così Aristotele) era un cefalonio e così, dunque, anche Penelope[44]. Cefalonia è menzionata anche nell'arbitrato di Neottolemo. Questo particolare dettaglio, perciò, può essere stato un tentativo cefalonio di usurpare la preminenza della vicina Itaca, forse anche sulla base dell'appellativo "Cefalleni", che in Omero designa gli uomini di Odisseo.

Atena dice che Odisseo si trovava a Efira (in Tesprozia), dove stava con Ilo, figlio di Mermero[45]. La patria di Mermero era probabilmente nel Nord-Ovest: Pausania lo colloca a Corcira e nella terraferma antistante, ed Efira potrebbe essere raggiunta facilmente da Itaca[46]. In un altro poema che attinge temi dalla saga argonautica, i *Naupaktia*, si narra che dopo la morte di Pelia, Giasone si stabilì a Corcira[47], e che suo figlio Mermero fu ucciso da una leonessa mentre era a caccia sulla terraferma antistante (l'epirota Tesprozia). In versioni successive si assume che questo Mermero venisse ucciso da sua madre, Medea, a Corinto[48]. La localizzazione corcirese è stata creata, ovviamente, dopo l'insediamento greco (circa alla metà dell'VIII secolo), ma Efira, la terra dell'oracolo dei defunti, espressamente menzionata nell'*Odissea*, indica chiaramente una versione almeno contemporanea all'*Odissea* stessa. In breve: poiché la patria di Mermero a Efira sembra essere stata comune all'*Odissea* e alle antiche *Argonautiche*, e poiché entrambe fanno riferimento all'Epiro, sembrerebbe che il dato delle allusioni, nell'*Odissea*, a tradizioni epirote sia ora più certo.

Nel libro XIV dell'*Odissea*, Odisseo compare davanti a Eumeo nelle vesti di un cretese che narra la sua vita di figlio illegittimo e avventuriero sino al momento in cui, naufrago di una nave fenicia diretta in Libia, aveva raggiunto la Tesprozia. Il re tesprota, Fidone, gli aveva mostrato

43. Aristotele, *Poetica*, 1461b 5-9.

44. Cfr. gli scoli a *Odissea*, 15, 16.

45. *Odissea*, 1, 259.

46. Pausania, 2, 3, 9; *Odissea*, 1, 257 ss. e 2, 326-328. Su Efira tesprota cfr. *Iliade*, 15, 529-531: una corazza (bronzea?) fu portata da Efira dal padre di Meges, Fileo (sul suo regno cfr. *Iliade*, 15, 625-630).

47. Pausania, 2, 3, 9.

48. Apollodoro, *Biblioteca*, 1, 9, 28.

l'enorme tesoro lasciatogli in custodia da Odisseo prima di andare a Dodona, dove intendeva chiedere all'oracolo se avrebbe fatto ritorno in patria apertamente o in segreto. Poiché c'era, per caso, una nave tesprota in partenza per Dulichio (parte del regno di Odisseo), il "cretese" vi si unì, inviato dal tesprota Fidone presso il re Acasto. Ma i marinai meditavano di vendere il cretese come schiavo; quando approdarono a Itaca per prendere il pasto, tentò di scappare ed egli così, con misero aspetto, apparve a Eumeo[49].

La storia, narrata a un itacese (Eumeo) e poi, secondo una traccia simile, nuovamente narrata a Penelope[50], assume che Odisseo e il re dei Tesproti avessero rapporti fidati, forse stretti (un punto reso esplicito da Penelope). Ad eccezione di Dodona, sarebbe stata la Tesprozia l'ultimo luogo di Odisseo sulla via del ritorno, prima di giungere a Itaca. Se la risposta dell'oracolo fosse stata: «Ritorna in segreto», conformemente a questo *nostos* ipotetico e non attuato, possiamo credere che il tesoro di Odisseo sarebbe stato custodito in Tesprozia un po' più a lungo. Così la Tesprozia, la regione dell'Epiro antistante Corcira, assolve la funzione della grotta delle ninfe nella storia "reale". Significa una presunta relazione Itaca-Tesprozia-Dodona che Eumeo, Penelope e il pubblico dell'*Odissea* avrebbero trovato convincente e realistica (i Tesproti sembrano essere stati una forza influente a Dodona prima dell'egemonia dei Molossi nel V secolo)[51]. Inoltre, in ciò che accadde all'Odisseo cretese apprendiamo che un'imbarcazione tesprota "per caso" andasse a Dulichio e che, partita, facesse tappa a Itaca per il ristoro. La storia dunque ha ora a che fare non con possibilità, ma con una plausibile realtà. La furfanteria dei marinai e la presenza di uno straniero erano l'eccezione; il viaggio in sé *routine*. In generale, l'*Odissea* dà l'impressione di molti andirivieni tra Itaca e le coste della Grecia nord-occidentale, specialmente della Tesprozia. Quando Penelope rimprovera Antinoo perché trama contro suo figlio[52], gli rammenta i passati favori. Una volta, il padre di Antinoo aveva cercato rifugio presso Odisseo perché (insieme con i Tafi) aveva rapinato i Tesproti, alleati degli Itacesi, e questi, adirati, volevano il suo sangue. Su questo sfondo, possiamo cogliere la consuetudine delle navi tesprote, cui capita di navigare verso Itaca.

Ci sono altre indicazioni interessanti. Eumeo, lamentando la dissipatezza dei pretendenti, dice all'Odisseo cretese quanto abbondanti fos-

49. *Odissea*, 14, 285-359.

50. *Odissea*, 19, 270 ss.

51. Strabone, 7, 7, 11; cfr. Teopompo, *FGrHist* 115 F 382 e F 319. Cfr. Lepore (1962), pp. 63-4.

52. *Odissea*, 16, 424-427.

sero i beni di cui il suo padrone soleva disporre. Nessuno li può eguagliare né a Itaca stessa né sul «continente scuro» (l'Epiro)[53], dove Odisseo possedeva mandrie di buoi e greggi di pecore e capre, e maiali, cui attendevano mandriani estranei (*xenoi*) e i suoi propri. Questo è uno spaccato di realtà, una simbiosi tra isolani e abitatori della terraferma, mandriani itacesi, residenti (stagionalmente?) nel continente, al lavoro insieme con uomini non appartenenti a Odisseo (*xenoi* qui non significa barbari). Ancora oggi si possono spesso vedere capre trasportate su piccole imbarcazioni tra le isole e la terraferma. L'*Odissea* è esplicita: una mucca sterile e grasse capre sono portate per via marittima da battellieri al banchetto dei pretendenti[54]. La simbiosi potrebbe essere stata non sempre facile o normale; Laerte rimpiange la sua giovinezza, quando era forte e aveva conquistato Nerico, «la ben costruita città sulla costa del continente» (ἀκτὴν ἠπείροιο)[55]. Per "continente" s'intende qui, di solito, l'Acarnania e forse l'Etolia[56]. È possibile, anche se la precisa menzione dell'Elide nella *Telegonia* può significare che, accanto ad aree di controllo diretto o di accesso immediato, "continente" potesse riferirsi a regioni più distanti. L'Elide è ricordata con naturalezza anche nel discorso di Telemaco, che confronta il proprio potere con quello di quanti governano a Itaca o «sulle isole innanzi all'Elide che pasce cavalli», e i parenti dei pretendenti defunti accentuano la necessità di affrettarsi, temendo che Odisseo andasse a Pilo o in Elide[57].

Nel primo libro della *Telegonia*, Odisseo semplicemente va in Elide «per controllare le mandrie di bestiame», probabilmente le sue[58]. Itaca, replica Telemaco a Menelao, che gli offre cavalli, «non ha larghe piste né prato»[59], e la storia è compatibile con l'esigenza, espressa da Eumeo, di disporre di armenti nel continente. Se il regno di Odisseo includeva una delle Echinadi, di fronte all'Elide[60], ciò spiegherebbe l'immediatezza con cui, nei termini dell'*Odissea*, era percepito un viaggio in Elide. Dopo l'Elide, l'Odisseo della *Telegonia* ritorna a Itaca «a celebrare i sacrifici prescritti da Tiresia». A quanto pare, la condizione posta dal profeta nell'undicesimo libro dell'*Odissea* è stata ora adempiuta, sebbene Pro-

53. *Odissea*, 14, 97-100.
54. *Odissea*, 20, 186-188.
55. *Odissea*, 24, 377.
56. Oberhummer (1887), pp. 47, 49, 239; cfr. Lepore (1962), p. 8, nota 2.
57. *Odissea*, 21, 347 e 24, 430.
58. E probabilmente non quelle che Odisseo ha in mente di rapinare in *Odissea*, 23, 356-358.
59. *Odissea*, 4, 600-608.
60. Strabone, 10, 2, 8-10, messo in dubbio da Hope Simpson, Lazenby (1970), p. 194.

clo non ne faccia parola. L'Elide gioca un ruolo anche nel libro XIII, dove il cretese Odisseo vi cerca rifugio. La vicenda sottolinea l'accessibilità e la prossimità dell'Elide e sarebbe apparsa naturale a un itacese.

In breve, la Tesprozia nell'*Odissea* e l'Elide sia nella *Telegonia* che nell'*Odissea* sembrano indizio sia di un'allusione dell'*Odissea* alle sue continuazioni e alternative[61], sia di un riflesso delle connessioni molteplici, nel mondo reale, di Itaca con i suoi vari continenti (l'Epiro e il Peloponneso). Siamo ora in una posizione migliore per osservare più da vicino il ruolo poetico della Tesprozia.

Eugammone è coerente con l'importante luogo dell'*Odissea* nel quale Odisseo incontra Penelope nelle vesti di un cretese e le racconta ciò che accadde a Odisseo, mentendo e tuttavia includendo particolari "veri"[62]. Nella regione dei Tesproti, egli dice, udì che l'eroe aveva raggiunto la terra dei Feaci. Qui la storia devia, mutando in modo drastico il carattere della geografia odissiaca. I Feaci, egli afferma[63],

> gli diedero molto e volevano scortarlo a casa
> essi stessi, illeso. E sarebbe qui Odisseo
> da tempo: ma nell'animo gli parve più utile
> ammassare ricchezze viaggiando per molta terra.
> Così tanti vantaggi Odisseo conosce meglio
> degli uomini: nessun altro mortale potrebbe competere.
> Così mi diceva Fidone, il re dei Tesproti
> (trad. di G. A. Privitera).

Omero mostra qui d'essere consapevole di un'alternativa allo "specchio" della geografia odissiaca. La Feacia non è più l'utopia attraverso la cui nebbia Odisseo ritorna nel mondo reale. Ovviamente egli ha rifiutato l'offerta dei Feaci e ha invece scelto di andare in Tesprozia, e il loro ruolo è svolto, piuttosto concretamente, dal re dei Tesproti. Quando Odisseo avrà fatto ritorno da Dodona il sovrano, che gli custodisce il tesoro[64], lo invierà a Itaca a bordo di una nave tesprota. La vicenda sembra essere implicita nella scena in cui Odisseo, disorientato, si risveglia a Itaca dopo che i Feaci l'avevano lasciato dormiente sulla riva. Si lamenta: «Tante ricchezze dove posso portarle? Dove io stesso ora vago? Oh, se fossero rimaste laggiù dai Feaci! Da un altro re potente sarei andato, che mi avrebbe ospitato e scortato in viaggio» (trad. di G.

61. Ballabriga (1989), p. 297.
62. *Odissea*, 19, 281 ss.
63. *Odissea*, 19, 281-287.
64. Similmente, i doni che Telemaco aveva ricevuto in Peloponneso sono custoditi per lui nella casa di un amico (*Odissea*, 16, 327).

A. Privitera)[65]. Di nuovo, il poeta dell'*Odissea* sta giocando con opzioni e alternative.

Tutto questo è compatibile con le vicende tesprote non odissiache, al punto che è semplice vedere come tali passi fossero ritenuti sospetti d'interpolazione, specie da quando Corcira, antistante la Tesprozia, fu identificata con Scheria, la terra dei Feaci. In realtà il passo nell'*Odissea* sembra sottintendere quell'identificazione. Si trattò di un'identificazione creata perché i Greci s'erano insediati a Corcira? È strano come l'argomento "la tale o talaltra cosa avrebbe potuto non essere così o così fino a quando i Greci non s'insediarono, di fatto, a Corcira" sia utilizzato talora dai critici letterari. Un siffatto ragionamento *a priori* trascura il ruolo storico della protocolonizzazione. Odisseo, che «così tanti vantaggi [...] conosce meglio degli uomini», riassumeva in sé il protocolono, il "capitano", l'esploratore, il rapinatore e il destinatario di doni[66]. Qui, nella versione dell'Odisseo cretese, vediamo il poeta introdurre un carattere più tipico della poesia di Esiodo o di Solone. Sul piano poetico questo è ingegnoso, perché è proprio la dissonanza tra ciò che era realmente accaduto a Odisseo (cioè il livello fantastico) e le menzogne dell'Odisseo cretese (cioè l'esperienza reale) a generare la molteplicità di opzioni nell'*Odissea*.

Le prime imprese di Odisseo nella *Telegonia* si collegano con il finale dell'*Odissea*: egli dà sepoltura ai pretendenti e sacrifica alle Ninfe, forse adempiendo la promessa che aveva fatto loro. La partenza e il rito hanno un aspetto particolarmente nord-occidentale, epirota: Odisseo parte per il continente. Il significato di quest'atto rituale è stato discusso in precedenza, nel contesto del culto di Odisseo nella grotta delle Ninfe a Itaca, attestato dal IX secolo. Se si accoglie questa connessione, e avendo in mente che, dopo il 700 circa, la grotta non vide più dediche significative di tripodi, la menzione di questo gesto nella *Telegonia* rafforza l'idea che essa rifletta tradizioni precedenti il VII secolo.

Da questo momento in poi, la *Tesprotide/Telegonia* si lega a un luogo specifico. Tra i Tesproti, Odisseo sposa la regina Callidice e ha da lei un figlio, Polipete. Una guerra scoppia contro i Brigi, sostenuti da Ares; Atena aiuta Odisseo e il conflitto è risolto dall'arbitrato di Apollo. Dopo la morte della sposa tesprota, Odisseo lascia il trono al figlio e torna a Itaca[67]. I Brigi (*Brygoi*) sono interessanti, giacché mirano a un uso del mito di Odisseo per legittimare conflitti con popolazioni che sembrano

65. *Odissea*, 13, 203-206.
66. Cfr. Van Wees (1992), cap. 4 e Crielaard (1996).
67. La vicenda è narrata anche nei *Nostoi*, *PEG*, pp. 94-5.

essere non greche. Sono probabilmente quegli stessi Brigi (*Bryges*) antichi abitatori di Epidamno e ritenuti antenati dei Frigi[68]. In Tesprozia, pertanto, Odisseo potrebbe avere avuto un ruolo paragonabile a quello di Eracle sia per i Greci che per i non Greci, in qualità di progenitore della casata reale tesprota e difensore del regno. Mentre la grecità dei Tesproti potrebbe essere stata materia di dibattito, l'etnicità dei Brigi è chiara: erano barbari. Odisseo li combatté e respinse con l'aiuto della dea greca della guerra (oplitica), che è giustapposta ad Ares, il più "barbaro" degli Olimpi. Perché i Tesproti furono attratti da Odisseo? Il loro interesse sembra essere arrivato al punto di attribuire all'eroe la fondazione di una città ai piedi della catena del Pindo (Bouneima) e di un oracolo a Trampya, in accordo con la profezia di Tiresia[69]. Possiamo solo speculare sui fattori coinvolti. A un certo punto si aprirono ai valori greci, conferendo un carattere nobilitante ai legami genealogici con eroi dei *nostoi*. Una connessione con Odisseo sarebbe stata utile per i mercanti di Itaca operanti in quella regione, e gli Itacesi, per parte loro, avrebbero potuto considerarla come una forma di piaggeria da parte dei Tesproti, intesa ad "ammorbidire" i loro rapporti. Rispetto ad altre popolazioni dell'Epiro (tranne, forse, i Molossi e i Caoni), una discendenza da Odisseo conferiva ai Tesproti maggiore antichità, che essi, di fatto, pretendevano[70]. I Molossi e i Caoni, tuttavia, sembrano averli ripagati con la stessa moneta: erano anch'essi discendenti da eroi dei *nostoi*. È notevole come categorie greche di definizione collettiva che si attenessero alle genealogie di un eroe greco siano potute subentrare e abbiano potuto contribuire, in qualche modo, alla nozione di comune origine eroica, nozione espressa più tardi (ma solo più tardi) in termini di comune ellenismo.

Appropriarsi di Odisseo non fu un'esclusiva degli Epiroti. Sembra che, mentre nessuno poteva portare Odisseo stesso a Corinto o in Eubea, fosse consentito giocare con la sua genealogia e farne un euboico o un corinzio. I dettagli sono qualcosa di liberamente fluttuante nel tempo, perché li riceviamo da fonti tarde. La genealogia convenzionale di Odisseo lo fa discendere (per via paterna) da Laerte, Acrisio, Cefalo, Dioneo ed Eolo[71]. Secondo altri, Cefalo, un nipote di Cecrope, sarebbe

68. Appiano, *Guerre civili*, 2, 39; Strabone, 12, 3, 20. Appiano descrive la fondazione di Epidamno come sforzo congiunto di Corcira e di una popolazione non greca contro i Liburni.

69. Scoli a Licofrone, *Alessandra*, 800; scoli a *Odissea*, 11, 121; Stefano di Bisanzio, s.v. Βούνειμα.

70. Strabone, 7, 7, 11.

71. Cfr. *Odissea*, 16, 118; 24, 270 e 517; Apollodoro, *Biblioteca*, 1, 112. Per varianti cfr. gli scoli a *Iliade*, 2, 173; Eustazio, a *Odissea*, 16, 118, p. 1796, 34 e scoli *ad loc.*

stato suo nonno[72]. Odisseo è anche detto figlio del re Pandione[73]. Così l'eroe è legato agli Ateniesi o agli Abanti (euboici). Ma Odisseo può anche essere un corinzio, figlio di Sisifo[74]. A dispetto della sua importanza e dell'attività marittima, Corinto non fu "interpolata". Nel *Catalogo delle donne* la «prospera» (ἀφνεῖος) Corinto è parte del regno di Agamennone. Ci fu qualche corinzio ucciso da Paride[75]. Con così esile rappresentazione i Corinzi potrebbero aver cercato una compensazione, ed Eumelo potrebbe aver rimesso mano alle *Argonautiche* e, conseguentemente, portato a Corinto Medea. È anche possibile, come vuole Dunbabin (seguito da Huxley)[76], che Eumelo si appropriasse di Efira, in Epiro, per via dell'omonima cittadella corinzia[77].

4.2
Odisseo e l'etnicità epirota

Navigando verso, e oltre, Itaca e Corcira, casate regali o interi popoli espressero spesso la propria identità attraverso i *nostoi*. In Epiro o in Italia occidentale l'*Odissea*, le sue alternative e altri *nostoi* ebbero la funzione di un modello per organizzare e spiegare gli incontri con varie popolazioni e le relazioni con i loro governanti. Un modello significativo emerge, per esempio, quando osserviamo che l'espediente più comune per esprimere identità è la genealogia eroica. L'eroe greco ovunque associato alla progenie eroica è Eracle, ma, in rapporto ai non Greci, è interessante che egli sia quasi assente in Epiro, nell'Adriatico, in Campania e in Etruria. Non troviamo Eracle generare dinastie regali come aveva fatto, per esempio, in Macedonia, vicina all'Epiro, e in tutto il mondo. Piuttosto, i progenitori significativi, specialmente nelle regioni antistanti Corcira (Epiro) e Pitecusa (Campania), furono gli eroi dei *nostoi* e, in particolare, Odisseo. Questo schema indica, credo, che la distribuzione dei *nostoi* utilizzati a esprimere genealogie ed etnicità è diretta-

72. Apollodoro, *Biblioteca*, 3, 14, 3.

73. Apollodoro, *Biblioteca*, 3, 14, 7.

74. Scoli a Licofrone, *Alessandra*, 344; Igino, *Miti*, 201; scoli a *Iliade*, 10, 266 e anche Sofocle, *TrGFr* 142; scoli a Euripide, *Ciclope*, 104; *Ifigenia in Aulide*, 524-1362; Ovidio, *L'arte di amare*, 3, 313; *Metamorfosi*, 13, 31; Servio, a Virgilio, *Eneide*, 6, 529. Perché i Corinzi avrebbero dovuto essere interessati a tali appropriazioni dovrebbe essere ora immediatamente chiaro. Si può aggiungere che Corinto non è affatto menzionata nell'*Odissea*.

75. *Iliade*, 13, 660-672.

76. Huxley (1969), p. 19; Dunbabin (1948a), p. 60; Will (1955), pp. 118-29.

77. Su Efira cfr. *supra*, nota 46 e Ballabriga (1986), p. 37; cfr. Dion (1977), pp. 76-8.

mente connessa con il contesto storico della navigazione e colonizzazione greca nei periodi geometrico e arcaico. Le articolazioni attraverso eroi dei *nostoi* mostrano così di essere il risultato non di tarde congetture erudite, ma di incontri storici.

Nel mondo greco mediterraneo si trovano due espedienti mitici comunemente usati per spiegare l'etnicità (cfr. *supra*, CAP. 1): la genealogia eroica e i miti eroici quasi storici di migrazione. Come esempio di questi ultimi, possiamo segnalare la leggenda di Minosse di Creta, che inseguì Dedalo fino in Sicilia, a Camico, e lì fu ucciso da Cocalo. I suoi Cretesi, ormai senza guida, fuggirono dalla Sicilia e finirono con l'insediarsi nella Iapigia, in Italia meridionale, e furono i loro discendenti che i coloni greci di VIII e VII secolo incontrarono al loro arrivo. Cretesi a parte, l'etnografia mitica greca poté usare i modelli delle migrazioni arcade, pelasgica e così via[78]. I *nostoi*, tuttavia, erano miti individuali e, per la maggior parte, osserviamo solo il modello dell'articolazione genealogica. La questione principale sarà, perciò, se i Greci abbiano creato per altri "etnicità" legate ai *nostoi* e, se così, perché lo abbiano fatto e in che misura queste etnicità siano state adottate e fatte proprie dai non Greci. Per affrontare l'argomento, avremo bisogno di dire qualcosa a proposito delle specifiche categorie di etnicità epirote, perché è un aspetto tutt'altro che chiaro. Esso investe le percezioni antiche dell'etnicità greca: come i Greci abbiano percepito l'etnicità – la propria e quella altrui – e se questo interrogativo sia del tutto legittimo nel periodo arcaico. Investe anche le nostre categorie di pensiero sull'etnicità e, in generale, sull'etnogenesi (cfr. *supra*, CAP. 1). Queste categorie sono spesso condizionate o da analogie con gli incontri di "Altri assoluti", al modo di Colombo o del capitano Cook, oppure dal ruolo dell'etnicità nel nazionalismo moderno. Una rapida considerazione di queste categorie può aiutarci a evitare la trappola dell'anacronismo e a precisare nei suoi contorni che cosa stiamo indagando.

Gli Epiroti erano greci? O, piuttosto, la questione preoccupava loro o gli altri Greci e, se così, quando, e chi tra loro, in particolare? È chiaro che la maggior parte delle "tribù" epirote (Teopompo ne contava quattordici)[79] non erano considerate greche dai pochi autori greci che ebbero cura di affrontare la questione. Il nome della regione, *Epeiros* (*Epirus*), che per la prima volta compare in Ecateo[80], non è un appellativo etnico, ma uno dei pochi nomi in greco coniati da una prospettiva

78. Fabre (1981); Briquel (1984, 1990, 1993).
79. Strabone, 7, 7, 5.
80. Ecateo, *FGrHist* 1 F 26, 119.

marittimo-geografica: "il continente". I nomi regionali che non comportano una visione indeterminata del territorio (qual è, per esempio, nel nome "continente") appaiono molto più antichi, come si è visto con la Tesprozia omerica.

I punti di vista indigeni (variati e numerosi) consentono di tracciare una distinzione generale tra le città dell'Epiro, di solito costiere, che attribuivano la propria fondazione a un eroe greco (per esempio Byllis, fondata da Neottolemo), e particolari casate regali che facevano la stessa cosa. Tali città sembra seguissero il modello di autodefinizione delle città-Stato greche, più interessate alla fondazione che alle genealogie regali. Per le casate regali in questione, al contrario, il punto non era ellenizzare le origini etniche delle proprie genti, ma eroizzare se stessi. Questo era, a quanto pare, sufficiente e non eccezionale in una prospettiva greca arcaica. Gli Eraclidi a Sparta o a Corinto, per esempio, si definirono (e furono universalmente considerati) non Dori, ma discendenti diretti di Eracle[81]. È notevole che un Bacchiade, Arrabeo, poco più di due secoli dopo la caduta del regno dei Bacchiadi a Corinto, emerga come re dei Lincesti d'Epiro[82] (la sua origine si potrebbe cercare in una delle colonie corinzie).

In senso stretto, dunque, il termine proprio per indicare l'uso di eroi greci come progenitori di casate regali non è "ellenizzazione" ma "eroizzazione" (in termini greci). I Greci applicarono genealogie eroiche simili a vari popoli barbari, come Perseo e i Persiani[83]. È in ogni caso inverosimile che i Persiani abbiano tenuto in gran conto simili attribuzioni. Il punto diviene importante per l'ellenizzazione, quando una popolazione non greca o una famiglia reale riconosceva le proprie origini greche e se ne inorgogliva. Mentre ciò non accadde con i Persiani o con gli Egizi, accadde con i Molossi (probabilmente greci sotto il profilo etnolinguistico, cfr. *infra*, pp. 170 ss.). In altre parole, ciò che potrebbe aver avuto origine da un'invenzione poetica o erudita fece presa. Per i Molossi, per esempio, le origini eroiche greche smisero di essere una mera questione di erudita ed ellenocentrica "etnografia dell'Altro", ma da quel particolare "Altro" furono adottate e assimilate.

Il capostipite dei re molossi, più nell'interno, era un altro eroe dei *nostoi*, Pirro Neottolemo, figlio di Achille. Secondo una versione, egli si unì alla vedova di Ettore, la troiana Andromaca[84]. Anche questo con-

81. Malkin (1994b), cap. 1.
82. Hammond (1967), p. 439.
83. Wilkes (1994), pp. 58-66.
84. Pausania, 1, 11, 1.

traddice all'*Odissea*, dove Neottolemo conclude la vita nel regno di suo padre, a Ftia[85]. Agia di Trezene, nei suoi *Nostoi* (VII secolo?), conduce Neottolemo presso i Molossi prima di farlo proseguire per Ftia[86]. Pindaro canta di Neottolemo che governa l'Epiro da Dodona al Mar Ionio[87]. Nel sesto *Peana*[88] sembra seguire una tradizione più antica, in cui Neottolemo fece la traversata via terra per evitare disastri marittimi simili a quelli occorsi ad altri eroi dei *nostoi* e giunse in Molossia, presso il monte Tomaro. Più tardi trova un'altra spiegazione e un compromesso: Neottolemo fu sepolto a Ftia (come in Omero) ma, durante il suo *nostos*, la nave fu sospinta da una tempesta a Efira, dove per un breve periodo regnò sui Molossi, «ma quel diritto alla stirpe restava» (trad. di F. M. Pontani)[89]. Nel *Peana* Pindaro, a quanto pare, offese sia gli Egineti sia i Molossi, perché disse di Neottolemo (e dunque degli Eacidi) che fu ucciso da Apollo a Delfi. Il duplice insulto mostra irrilevanti le categorie di "grecità"; nessuno dubitava della grecità di Egina, mentre alcuni, come Tucidide, consideravano barbari i Molossi. Nella settima *Nemea* il poeta si scusa con entrambi e, in particolare, dice: «Venga un Acheo, che viva là sopra lo Ionio: biasimo non mi darà, ché al titolo m'affido di pròsseno» ("amicale ospite pubblico"; trad. di F. M. Pontani)[90]. Gli "Achei" sono qui proprio i membri della casata regale molossa, "Achei" nel medesimo senso degli Eraclidi[91].

È difficile determinare quando le origini molosse da Neottolemo siano state formulate per la prima volta. Diversamente dai viaggi di Odisseo fra i Tesproti, che sono prospettati nelle due discussioni della profezia di Tiresia nell'*Odissea*, il poeta sembra inibire la possibilità di una sosta di Neottolemo tra i Molossi[92]. Prima di Pindaro, l'epica del ciclo troiano fornisce, come si è visto, differenti versioni del ritorno di Neottolemo, con durate variabili del suo soggiorno tra i Molossi. Lepore e altri sostengono che il motivo dell'interesse da parte dei Molossi fosse il loro conflitto con i Tessali (essi stessi della regione di Achille)[93], e questo è perfettamente plausibile. Tuttavia, non dovremmo considerare

85. *Odissea*, 3, 188 e 4, 5 ss.

86. *PEG*, p. 95; cfr. Apollodoro, *Epitome*, 6, 12; Eratostene, citato dagli scoli a *Odissea*, 3, 188.

87. Pindaro, *Nemee*, 4, 51-53.

88. Pindaro, *Peani*, 6, 109 s. con Radt (1958), pp. 158-60.

89. Pindaro, *Nemee*, 7, 34-40.

90. Pindaro, *Nemee*, 7, 64-65.

91. Hammond (1967), p. 384; Malkin (1994b), p. 42. Su Delfi cfr. Suárez de la Torre (1997).

92. *Odissea*, 3, 188-189 e 4, 3-9.

93. Lepore (1962), pp. 47-9, 54 e nota 83.

questo contrasto come la ragione esclusiva. I Molossi presero anche il controllo di Dodona, e probabilmente vennero a conflitto anche con i Tesproti. Il principio del V secolo sembra una data troppo tarda per la pretesa genealogica della casata regale molossa, come vorrebbe Lepore. Egli potrebbe tuttavia aver ragione nell'assumere che si trattò di uno sviluppo successivo alle vicende dell'*Odissea*[94]. La mia conclusione differisce dalla sua in questo senso: prima del V secolo, probabilmente come reazione alle pretese tesprote su Odisseo (in seguito accresciute dalla rivalità con i Tessali), i Molossi della metà del VII secolo circa scoprirono d'essere, a loro volta, progenie di un eroe dei *nostoi*. Di qui i *Nostoi* di Agia poterono farne menzione. La cronologia, comunque, è congetturale, perché gli sviluppi e i movimenti etnici che alla fine ebbero come esito l'espansione molossa non ci sono noti, come pure le date precise della composizione dei racconti di *nostoi*[95]. Ciò che sembra significativo è la priorità dei Tesproti, nel senso sia della loro presenza a Dodona sia della loro formulazione del *nostos* di Odisseo. Diversamente dai Molossi, i Tesproti della costa furono molto più aperti alle influenze da parte dei mercanti e coloni itacesi, corinzi ed euboici che penetrarono nell'entroterra durante il IX e l'VIII secolo.

I Caoni, il terzo importante gruppo epirota, pongono un problema più complesso, perché sembrano aver insistito sulle origini troiane di Eleno, il veggente di Troia, prigioniero al seguito di Neottolemo[96] e ritenuto anche fondatore di Buthrotum[97]. La storia sembra documentata per la prima volta in Euripide e in Teopompo[98]. Potrebbe essere stata una risposta alle autodefinizioni sia tesprota che molossa, perché nel V secolo le tradizioni sui Troiani, specialmente su Enea, erano già diffuse in rapporto all'Epiro[99]. L'autodefinizione etnica di tipo troiano come modello *opposto* a quello greco oltrepassa, in qualche modo, i limiti di questa trattazione, ma certi suoi elementi andranno menzionati. In realtà, l'Epiro può rivelarsi della massima importanza per l'intera questione, resa famosa dall'insistenza, da parte dei Romani, sul fatto che essi non erano stirpe comune greco-troiana (Odisseo ed Enea come cofondatori di Roma), ma solo troiani d'origine (cfr. *infra*, CAP. 6). La più

94. Lepore (1962), pp. 44-5.

95. Nella storiografia di V secolo (Erodoto, 1, 146, 1) i Molossi sono menzionati come una delle popolazioni che costituirono gli Ioni dell'Asia Minore.

96. Apollodoro, *Epitome*, 6; cfr. Hammond (1967), p. 413.

97. Teucro di Cizico, *FGrHist* 274 F 1.

98. Euripide, *Andromaca*, 1243-1251; Teopompo, *FGrHist* 115 F 355; cfr. Ellanico, *FGrHist* 4 F 84.

99. Cfr. Lepore (1962), pp. 55-6.

antica testimonianza del modello opposto proviene da un antico monumento epirota, non più esistente.

Al principio del V secolo i Greci di Apollonia eressero un monumento a Olimpia, inteso a commemorare la loro conquista della terra di Abante e della città di Tronio. Vi erano ritratte coppie di eroi – un greco affrontato a un barbaro (troiano) –, e tra esse Odisseo ed Eleno. Questo monumento è degno di nota nel suo esprimere la vittoria nei termini di un'opposizione greco/troiano e nel giustapporre, tra gli altri, Odisseo ed Eleno. Sembra qui emergere una distinzione cronologica tra gli atteggiamenti arcaico e classico. Prima di tutto abbiamo osservato il modello epirota dei Greci e Troiani *insieme* (Neottolemo e Andromaca, Neottolemo ed Eleno), e ciò è compatibile con il modello che abbina un greco e un troiano in un *nostos* (Menelao e Antenore, Filottete ed Egeste, Odisseo ed Enea). Un successivo sviluppo, forse del principio del V secolo, fu l'*opposizione* tra un greco e un troiano come espressione della distinzione greco/barbaro e dell'inimicizia espressa nella dedica di Apollonia. In altre parole, un'opposizione – più tardi resa celebre da Roma – che, con tutta la sua complessità e i suoi miti in conflitto, sembra aver preceduto l'emergere di questo stesso contrasto in Italia (cfr. *infra*, CAP. 6).

Al tempo stesso, nell'ambito delle grandi casate, meno attente alle origini "nazionali", fu mantenuta in vita l'antica lingua eroica che associava Greci e Troiani. Una pretesa tarda (IV secolo) come quella di Olimpiade, la madre di Alessandro, sembra indicativa di una tendenza analoga, corrente in Epiro sin dalla prima applicazione del *nostos* di Odisseo a quella regione. Questa figlia del re dei Molossi sosteneva di discendere sia da Achille (attraverso il figlio Pirro Neottolemo) sia dal troiano Eleno[100]. Secondo un'altra tradizione, Molosso, eponimo dei Molossi, era prole del greco Neottolemo e di Andromaca, troiana.

È evidente che i Greci di Apollonia, relativamente ai nuovi venuti, non apprezzavano siffatti amalgami di stirpi greche e troiane. Paradossalmente, gli abitanti di Apollonia contrapposero eroi greci e troiani forse perché percepirono tali pretese come una minaccia: la città che avevano attaccato, Thronion, si riteneva fosse stata abitata da eroi di *nostoi* locresi ed euboici. I *nuovi* Greci sul territorio, i coloni di Apollonia (fondata nel 600 circa)[101], poterono così far valere la loro superiorità. Nel mondo del V secolo iniziale, quando l'opposizione generale tra Greci e barbari significativamente s'accrebbe, tale giustapposizione divenne parte del complessivo quadro di riferimento greco.

100. Teopompo, *FGrHist* 115 F 355.
101. Graham (1983), p. 130.

Sembra che la fondazione di colonie corciresi e corinzie, prima Epidamno, poi Apollonia, mutasse la natura delle articolazioni attraverso *nostoi*. Invece di indicare origini di re, dettero luogo ad appellativi etnici e nacque il contrasto tra Greci e barbari/Troiani. La regina Olimpiade, discendente sia da Neottolemo (greco) sia da Eleno (troiano), potrebbe non essersene molto curata. Altri, come i Caoni, forse insistendo su una "diversità" rispetto ai Tesproti, associati a Odisseo al più tardi dal VII secolo, giocarono anche il ruolo troiano. A quanto pare, dunque, il modello delle identificazioni genealogiche ed etniche attraverso i *nostoi* esistette nel Nord-Ovest dal VII secolo, se non prima. Alla fine, il modello nella sua globalità, iniziato in Asia Minore e sviluppato lungo linee differenti in Epiro, fu trapiantato nei nuovi territori coloniali in Occidente.

Un'analogia non è forse fuori luogo. Nella teoria fisica dei frattali, il piccolo somiglia essenzialmente al grande. Ingrandire il modello biforcato delle venature di una singola foglia, per esempio, offre una sovrapposizione con il modello biforcato dei rami di un intero albero; allargare una sezione di una linea costiera frastagliata offre un modello per l'intera costa e così via. Questo modello apparentemente caotico, che procede per biforcazioni, offre anche una base prognostica, corrispondendo, per esempio, al modo in cui l'olio di scisto si fa largo nel sottosuolo. Itaca e l'Epiro possono essere definiti "frattali" della colonizzazione greca. La posizione di Itaca, come abbiamo detto, è quella di un'isola "coloniale" al largo in rapporto alla terraferma; attraverso essa passavano le rotte coloniali e del commercio marittimo verso il Nord e ritorno; le varie popolazioni nell'Epiro erano esse stesse greche o esposte a contatti con Greci già da una fase antica e, in particolare, esposte a identificazioni greche di tipo genealogico ed etnico in termini di progenitori eroici. Ma l'Epiro era anche connesso specificamente con i progenitori di un eroe dei *nostoi*. Mentre altrove un qualsiasi eroe avrebbe funzionato, in Epiro e nell'Adriatico furono prevalentemente gli eroi dell'*Odissea* con i relativi *nostoi*. Come ho sostenuto, la giustapposizione *coloniale* di Greci e Troiani iniziò lì, dove l'esigenza di un'autodefinizione scaturiva da ambiguità etniche. In Epiro, la giustapposizione non sembra essere stata conflittuale in origine, come divenne in Occidente in periodi più tardi e, in particolare, a Roma. Non è impossibile che già durante il periodo della protocolonizzazione, specie nella prima metà dell'VIII secolo, quando i Greci dovettero interrogarsi sull'identità delle popolazioni non greche che incontrarono, i modelli esistenti dell'identificazione genealogica ed etnica attraverso eroi di *nostoi* greci e troiani fossero trasportati nei nuovi territori.

A partire almeno dall'VIII secolo, l'Epiro fu una regione di definizione etnica incerta e vari movimenti di popolazione. Si esita a parlare

dei popoli coinvolti in termini di contrasto greco/non greco, anche se si può essere relativamente certi che i Molossi, per esempio, parlassero greco. L'etnicità greca non fu definita sempre in termini di lingua. Questo potrebbe suonare un po' duro, specie per studiosi atenocentrici che hanno familiarità con la frase di Erodoto, spesso richiamata (di fatto una formulazione retorica che egli mette in bocca agli Ateniesi), che Greci sono coloro i quali condividono gli dèi (santuari e sacrifici), la lingua, il sangue, lo stile di vita[102]. Al contrario, per storici abituati a parlare di Epiroti ed Etoli, il criterio etnico della lingua non è la risposta, ma la domanda.

Ciò che complica le cose è l'esistenza di due gruppi compositi che costruiscono la propria identità (o etnicità) in modo diverso. I gruppi locali macedoni, per esempio, avevano la tendenza, per lo più, a essere concentrati in se stessi e isolati. Non c'è modo di conoscere in che misura esistesse una nozione d'identità di gruppo macedone. Sicché il criterio stesso gruppo-etnia, menzionato spesso nelle trattazioni moderne sull'etnicità e sul mutamento etnico, potrebbe essere manchevole. Le casate regali epirota e macedone posero enfasi, tuttavia, sul sangue e sulla parentela, sì da costruire per sé una genealogia eroica, che funzionava talvolta anche come genealogia ellenica. Fu solo quando il modello oppositivo del criterio panellenico fu pienamente articolato, nel V secolo, che il criterio regale-genealogico poté entrare in conflitto con la generale visione di etnicità greca. Per esempio, quando Alessandro il Macedone tentò di partecipare ai giochi olimpici panellenici, gli si oppose che non era greco; tuttavia gli ellanodici (la commissione dei giudici dall'Elide che sovrintendeva ai giochi) riconobbero la sua pretesa d'essere "argivo"[103]. Al pari dei re di Sparta, poteva dichiararsi discendente di Eracle[104].

Con questo modello oppositivo di V secolo, le pretese aristocratiche di identità panellenica possono confrontarsi con il modello, proposto da Gellner, dell'Europa pre-nazionalista, dove i membri dell'élite si ritenevano appartenenti alla vasta cultura internazionale della classe governante, distinta dalle società agricole, frammentate e localizzate. Anche quel modello ha le sue debolezze, poiché la misura in cui l'identità di gruppo è implicita nell'identità dei gruppi al potere si modifica già dal Medioevo. La legge salica in Francia, per esempio, contribuì a esprimere sia la genealogia della successione regale francese sia l'identità non

102. Erodoto, 8, 144.
103. Erodoto, 5, 22; cfr. Dascalakis (1965), pp. 105-10; Hammond (1989), pp. 19-21.
104. Cfr. Esiodo, fr. 7 M.-W.; Ellanico, *FGrHist* 4 F 74 sulla genealogia di Elleno.

d'élite dei "Francesi", un termine collettivo già vitale molto prima dell'era moderna[105]. Tirteo, nel VII secolo, gioca di già con la genealogia dei regnanti e con l'identità di tutto il popolo di Sparta; in un luogo egli accentua la distinzione tra gli Eraclidi, che condussero "noi" dal ventoso Erineo, mentre altrove chiama "Eraclidi" tutti gli Spartani[106].

Attribuire la discendenza da un eroe dei *nostoi* (greco, troiano o entrambi) a principi epiroti che potrebbero aver cominciato su base individuale darebbe una collocazione alle persone coinvolte nei miti panellenici delle origini. Anche questi miti ebbero, a quanto pare, un ruolo nelle relazioni inter-epirote. Tesproti, Molossi, Caoni, Acarnani e altri erano tutti compressi gli uni contro gli altri, e tutti sembrano aver fatto ricorso a una definizione greca delle rispettive etnicità o, almeno, delle rispettive casate regali. Le identità attraverso eroi dei *nostoi* sembra siano servite come "cote" per l'autodefinizione e, probabilmente, come modo per calunniare gli altri.

L'aspetto comunitario della discendenza da un eroe di *nostoi* deve essere stato familiare ai Greci del primo periodo arcaico, ma non riguardo all'Epiro. I *nostoi* furono utilizzati per scandire le origini di intere comunità greche in Asia Minore, forse già nel IX e X secolo[107]. Il modello era qui più complesso, analogamente alla situazione in Epiro (e in Italia, come vedremo). Si ritiene talvolta che interi gruppi siano migrati direttamente; talvolta il ritorno in Grecia causò una tale devastazione da indurre l'esigenza di emigrare, come in certe versioni relative alla migrazione ionica. L'aspetto comunitario fu messo a fuoco con maggiore intensità per un'altra ragione: il contrasto, in Asia Minore, tra Greci e non Greci, tra comunità costiere (greche) e un entroterra non greco, fu probabilmente sentito con forza. La situazione era intrinsecamente coloniale, sebbene il termine "colonizzazione" sia riservato di solito alla fondazione di città nell'VIII secolo.

Tale non fu la situazione in Epiro, almeno non prima dell'VIII e VII secolo, e anche allora le colonie erano poche e sporadiche. In Epiro i popoli coinvolti sembrano essere stati di lingua greca, non universalmente ritenuti "greci" dagli altri Greci. Dal V secolo alcuni Greci cui capita d'essere più familiari a noi li avrebbero persino etichettati come "barbari". Sembra che gli Epiroti, prima di tutto i Tesproti, poi gli altri, si volgessero alle origini attraverso un eroe di *nostoi*, primariamente per nobilitare le proprie genealogie regali. Così, un Alcone, per esempio, po-

105. Guenée (1978); Barnavi (1984).
106. Tirteo, fr. 8 Prato. Per il preciso significato cfr. Malkin (1994b), p. 39.
107. Vanschoowinkel (1991), cap. 9.

teva muoversi nel mondo degli aristocratici greci in linea con il resto dei pretendenti di Agariste ancora nel VI secolo. Se tali origini fossero state estese all'intera "popolazione", ciò avrebbe potuto avere conseguenze minime, proprio come a Sparta non fu mai abbandonata la distinzione tra Eraclidi e Dori. Quando cominciarono a interessare il gruppo o "entità" etniche, le origini da un eroe di *nostoi* ebbero un ruolo nella questione se anche gli Epiroti fossero Greci.

4.3
La "obiettiva" etnicità epirota

Pindaro, possiamo assumere, cantò in greco ai Molossi. Ma, si potrebbe sostenere, il fatto che il francese fosse parlato dagli aristocratici russi nel XIX secolo non ne fa dei Francesi, e così anche i Molossi, senza essere Greci, possono avere avuto il greco come lingua di cultura. Quando Clistene, tiranno di Sicione, desiderò trovare uno sposo a sua figlia (lo proclamò a Olimpia, dove erano presenti, si presume, solo Greci), uno dei pretendenti era il molosso Alcone, menzionato senza un patronimico; forse apparteneva alla casata regale, forse no[108], il che allarga la cerchia dei Molossi "greci". L'episodio è attribuito al principio del VI secolo. Nel V secolo troviamo Temistocle cercare rifugio alla corte del re molosso Admeto, forse padre di Tharyps (o Tharrypas, Arrhybas), il quale aveva avuto la cittadinanza ateniese e aveva insegnato alla sua gente i costumi ellenici (ateniesi?)[109]. Sono decisive le iscrizioni molosse concernenti l'organizzazione dell'intero Stato-etnia dei Molossi, che furono depositate a Dodona (sotto il controllo molosso, a partire dal V secolo iniziale)[110]; sono iscrizioni greche scritte non in una lingua colta artificiale, ma in un dialetto greco settentrionale. Infine, si assume che a Dodona il greco fosse parlato dagli ispettori – e che a loro si parlasse in greco – e quando Periandro mandò a consultare il *nekromanteýon* a Efira, in Tesprozia, si ha l'impressione che stesse consultando un oracolo greco[111].

La questione della grecità "obiettiva" si applica non solo ai Molossi, ma specialmente ai Tesproti e ai Caoni, ed è rilevante in rapporto al problema di esprimere l'etnicità per mezzo della discendenza da un eroe dei

108. Erodoto, 6, 127; cfr. Cabanes (1988), pp. 23-4.

109. Le fonti sono Plutarco, *Pirro*, 1; *Temistocle*, 24; Tucidide, 1, 136; Pausania, 1, 11, 1; Giustino, 17, 3; cfr. Hammond (1967), pp. 492, 507.

110. Cfr. Hammond (1967), p. 368.

111. Erodoto, 5, 92, 7.

nostoi. Dal punto di vista di alcuni studiosi moderni, alcune delle tribù epirote che non parlavano dialetti illirici dovrebbero essere ritenute greche, specialmente se parlavano un dialetto di questa lingua[112]. Ma la differenza tra un dialetto e una lingua può essere ben presente all'osservatore, come Ernst Gellner ha mostrato nel suo libro sul nazionalismo[113]. Con l'unità viene il "dialetto", con la separazione la "lingua", come illustrano, per esempio, le mutevoli definizioni di ucraino e di russo nel XX secolo. Similmente, nel V secolo sembra essersi cristallizzato un criterio linguistico per la "grecità", sebbene non sia chiaro se un linguista moderno possa essere d'accordo, poniamo, con Tucidide, quando definisce non greco ciò che era incomprensibile a orecchie ateniesi. Ciò che dovrebbe essere rilevante nel periodo arcaico è, piuttosto, l'immagine che alcune delle popolazioni in discussione davano a se stesse e agli altri, e se esse fossero accettate dai Greci "veri e propri". Molto si è scritto sull'autodefinizione dei Greci, specialmente a proposito dell'"Altro"[114]. Gli Epiroti non erano così strutturalmente opposti quanto lo erano i lontani Sciti. Secondo una delle nostre fonti più antiche (sebbene tarda), Ecateo[115], si trattava – se deve trovarsi un termine generale – di "tribù molosse", il che non sembra molto più utile di "etolico".

Al tempo stesso, gli Epiroti, come anche gli Acarnani e gli Etoli (e forse anche i Locresi Ozoli), poterono apparire "altri" e "opposti" a Tucidide e ad altri. Pierre Cabanes ha mostrato che, dal punto di vista linguistico, il greco era parlato nell'Epiro meridionale e l'illirico nel Nord[116], e che deve anche esserci stata un'area di bilinguismo. Ciò che più importa, tuttavia, è che i parlanti illirico e i parlanti greco nelle regioni dell'Epiro e dell'Albania attuali erano molto più simili tra loro nei modi di vita (e nell'habitat, clima piovoso e montagne) che non ai Greci residenti in *poleis* come Atene o Corinto. Così, uno stile di vita che per Erodoto fu uno dei criteri per determinare l'etnicità greca[117], di fatto serve da linea di demarcazione tra Greci. Nel suo influente studio *Inventing the Barbarian*, Edith Hall pone l'accento sul modo di vita come punto di contrasto, ma suggerisce – in maniera fuorviante – che esso distingue le percezioni greca e cinese di etnicità. Per i Cinesi, afferma, il criterio per determinare la barbarie era uno stile di vita quale il nomadismo;

112. Alcuni caratteri distintivi albanesi si oppongono alla distinzione tra Epiro e Illiria, estendendo così l'Epiro a nord. Cabanes (1988), p. 20, cfr. pp. 33-46.

113. Gellner (1983), pp. 44 ss.

114. Cfr. per esempio Hartog (1988); Hall (1989); Cartledge (1993).

115. Cfr. discussione e bibliografia in Hammond (1967), p. 465.

116. Cabanes (1979), pp. 192-4, 196 per la documentazione; cfr. anche Funke (1991b).

117. Erodoto, 8, 144.

per i Greci, la lingua. In ciò la studiosa segue una tradizione affermatasi negli studi moderni che, come abbiamo osservato, è stata persuasivamente criticata da Jonathan Hall. Gli Etoli e gli Epiroti potrebbero, di fatto, essere denominati barbari non perché parlassero una lingua non greca, ma perché diversi in molti modi, nell'organizzazione politica, nell'economia pastorale, nelle caratteristiche fisiche del territorio abitato.

La grecità dei popoli nord-occidentali fu, a quanto pare, materia di dibattito, come indica il tono polemico di Tucidide[118]. A parte quello che egli può aver osservato "obiettivamente", Tucidide aveva bisogno di un modo di vita barbaro per il suo ragionamento antropologico, secondo il quale ciò che egli poteva osservare nella Grecia occidentale era la condizione dei Greci tal quale era stata nell'antichità[119]. Un esempio eccellente, pertinente anche in rapporto ai *nostoi*, è la sua digressione su Argo *Amphilochikon*[120]: al suo ritorno dalla guerra di Troia, Anfiloco (eroe dei *nostoi*), non soddisfatto della situazione argiva, lasciò la sua città e fondò Argo *Amphilochikon*, nel golfo di Ambracia. Successivamente, i suoi abitanti invitarono gli Ambracioti a rinforzare la colonia e, adottandone la lingua/dialetto, divennero in tal modo Elleni (ἠλληνίσθησαν τὴν νῦν γλῶσσαν πρῶτον ἀπὸ τῶν Ἀμπρακιωτῶν ξυνοικησάντων). Secondo Tucidide, il resto degli Anfilochiesi erano barbari[121]. Il passo è rilevante: per Tucidide, gli Anfilochiesi erano, al pari dei Molossi e dei Caoni, discendenti da eroi greci; il loro divenire "ellenizzati" significa chiaramente un cambiamento non nel sangue, ma nella lingua. Sembra evidente che, sebbene Tucidide pensasse che il nome (e la lingua?) degli Elleni si fosse propagato solo dopo la guerra di Troia, egli considerava gli eroi di quella guerra, incluso Anfiloco di Argo, "etnicamente" Greci. Ma i coloni erano in qualche modo ancora "barbari" finché alcuni di loro non si assimilarono agli Ambracioti e alla loro lingua (dorica). Essere un "elleno", come Tucidide chiarisce nella sua introduzione, significò estendere la denominazione dagli originari Elleni di Tessaglia. E significò anche un riconoscimento e una comprensione reciproci, e forse l'apprendimento delle rispettive lingue[122]. Tuttavia, poiché tutto questo ebbe luogo dopo la guerra di Troia, c'è una contraddizione interna concernente l'"ellenismo" di un eroe di *nostoi* come Anfiloco.

118. Cfr. Tucidide, 1, 5; 2, 68, 5; 2, 80; 3, 94, 4-5.

119. Tucidide, 1, 6, 1-2.

120. Tucidide, 2, 68; cfr. Strabone, 7, 326; Apollodoro, *Biblioteca*, 3, 7.

121. Tucidide, 2, 83, 5. Hammond, che discute questo passo (1967, p. 419), traduce: «Furono resi Elleni, quanto alla loro lingua attuale, allora per la prima volta, come esito della convivenza con gli Ambracioti».

122. Hammond (1967), p. 420 contro Gomme (1945), a Tucidide, 1, 3, 4 οσοι ἀλλήλων ξυνίεσαν, "giunsero a comprendersi reciprocamente".

Quest'ambiguità, che riguarda lo *status* ellenico degli eroi "greci" della guerra di Troia, è un punto familiare. Se vogliamo comprendere il pensiero greco arcaico in rapporto al ruolo etnico e genealogico degli eroi di *nostoi* e di altri eroi, dovremmo forse escludere del tutto il termine "greco" dalla discussione. Omero, tranne che per il fatto di chiamare l'una parte "Danai", "Argivi" e "Achei", e l'altra "Troiani", trascura molti dei tratti etnici distintivi tra i due, in particolare quello della lingua (tutti parlano greco) e della religione[123]. Gli storici antichi, prima di tutto Erodoto e Tucidide, insistevano sulla distinzione tra l'esser greco (uno stato più antico, privo di una denominazione generale) e l'*esser chiamati*, globalmente, "Greci" (Elleni) come esito di migrazione, diffusione, acculturazione. Ciò che importa è capire che l'ambiguità tra la dimensione eroica e la dimensione etnica era autentica non solo in termini omerici, ma anche, essenzialmente, nella prospettiva del periodo arcaico. Estremamente significativa, essa offre una chiave per comprendere il relativo agio con cui i Greci poterono percepire i "propri" eroi popolare "etnicamente" il mondo di genti greche e non greche.

Quando gli Anfilochiesi finirono al vaglio di Tucidide, il loro *status* sembrò ambiguo, ed egli coniò per loro una definizione. Da altri riferimenti nella sua opera, è chiaro che Tucidide era in grado di distinguere assai bene tra i vari gruppi dei Greci, dei semi-Greci e dei non Greci[124]; forse gli Anfilochiesi parlavano un greco "impacciato". Ma il punto che emerge è precisamente l'ambiguità della situazione, che ai suoi tempi era divenuta piuttosto fluida, con la colonizzazione greca e l'ellenizzazione, vari movimenti di popoli interni all'Epiro e tentativi di autodefinizione da parte dei tre principali gruppi epiroti: i Caoni, i Tesproti e i Molossi. Tucidide considera esplicitamente barbari questi gruppi; Knemos il Lacedemone, riferisce, ebbe con sé Greci di Ambracia, di Anattorio e Leucade, così come pure barbari caoni, tesproti e molossi[125]. Il suo atteggiamento verso gli Etoli è più ambiguo. Da una parte, tratta i Locresi Ozoli, gli Etoli, gli Acarnani e i continentali (Epiroti) come parte della *Hellas*[126]. Dall'altra, riferisce che gli Etoli esibivano tratti barbarici nel loro stile di vita (villaggi privi di fortificazioni), nel cibo (non cotto), negli abiti, nel fatto di vivere con le armi, nella lingua incomprensibile (*agnostótatoi*)[127]. Nel complesso, Tucidide non sembra riflettere un consenso su tali questioni.

123. Wathelet (1988).
124. Gomme (1945), a Tucidide, 1, 3; Hammond (1967), pp. 419-22.
125. Tucidide, 2, 80, 5.
126. Tucidide, 1, 5 con Antonetti (1990a), pp. 71-6.
127. Tucidide, 3, 94, 4-5 e 1, 6, 1.

Che l'Epiro, considerato come una terra "barbarica", sia anche costruito come la patria "originaria" degli Elleni è un paradosso degno di nota. Mentre gli Elleni di Achille si suppone fossero ubicati nella Tessaglia meridionale (il Nord-Est), la localizzazione del regno di suo figlio, Neottolemo, in Molossia (il Nord-Ovest) si deve forse alla vaghezza dell'etnografia degli Elleni nella Grecia settentrionale. Può essere fuorviante determinare con troppa precisione la posizione della *Hellas*; il termine stesso offre qualche indizio. Nell'*Odissea* si dice che il nome di Odisseo fu celebre «per l'Ellade e nel cuore di Argo»[128]. Ovviamente, ciò che s'intende non è la piccola Ellade, in Tessaglia, ma qualcosa di più esteso. "Ellade" denota qui forse tutta la Grecia settentrionale, complementare ad "Argo", che sta per "Peloponneso"? Oppure significa solo Grecia nord-occidentale?[129] Poiché si fa menzione di Argo[130], *Hellas* certamente non ha la funzione che ha in Esiodo, dove sembra indicare tutta la Grecia[131] (Esiodo, tra l'altro, usa il termine in un contesto omerico, come la terra dalla quale gli "Achei", non gli "Elleni", salparono per Troia). Scrittori successivi, come Dicearco e Scilace, considerarono la "Grecia continua" (ἡ Ἑλλὰς συνεχής) estesa più o meno fino a sud del golfo di Ambracia e alla foce del Peneo, a nord lungo il Pindo e a est della catena del Pindo, ma escluso l'Epiro[132]. Erodoto includeva, tuttavia, nell'"Ellade" la Tesprozia[133], e nel catalogare i Greci giunti in soccorso agli Ateniesi a Salamina afferma che «essi abitavano tutti al di qua della Tesprozia e del fiume Acheronte; giacché i Tesproti confinano [o "marciano": ὁμουρέοντες] con gli Ambracioti e con i Leucadi, i quali provenivano dalle terre più lontane»[134]. Infine, come abbiamo visto, i Molossi sembrano essere stati di lingua greca.

Le nozioni di "Elleni", "Ellade" e "barbari" sembrano mescolarsi nel Nord-Est. Il guaio è, ovviamente, la generale ambiguità che esiste, in tutti i periodi storici, tra denominazioni etniche e territoriali, dove la sovrapposizione è di rado – se mai lo è – evidente. Ciò è vero in particolare per le regioni moderne della Grecia del Nord e dell'Albania, dove, come osserva Strabone, «i confini e l'organizzazione politica di tribù e luoghi sottostanno a continui mutamenti»[135]. Già nell'*Iliade*[136] è detto che

128. *Odissea*, 1, 344 (trad. di R. Calzecchi Onesti); cfr. 4, 726 e 816.
129. Hall (1989), p. 8.
130. Cfr. "Argo achea", *Odissea*, 3, 251 e 4, 174 (Menelao avrebbe voluto far dono a Odisseo di città "in Argo").
131. Esiodo, *Opere e giorni*, 653.
132. Pseudo-Scilace, 26.
133. Erodoto, 2, 56.
134. Erodoto, 8, 47, 1.
135. Strabone, 9, 5, 8.
136. *Iliade*, 9, 483.

Peleo consegnò a Fenice i Dolopi, che stavano ai confini di Ftia, indicando il mutevole *status* delle popolazioni. Forse l'esempio più rilevante è quello dei Perebi, i quali, stando a Omero, in Epiro «avevano posto la loro dimora intorno alla fredda Dodona» (*Iliade*, 2, 750, trad. di G. Cerri). Più tardi li troviamo nel Nord-Est, vicino all'Olimpo, a nord del Peneo e distanti dall'Epiro[137]. Potrebbero, in origine, aver praticato la transumanza ed essere giunti a occupare una delle loro sedi. Un nome "etnico" può muoversi con il popolo ad esso associato, quasi pennellando il territorio di un colore riconoscibile. Così, i Perebi offrono un esempio concreto di come l'"Ellade" di Tessaglia e quella dell'Epiro avrebbero potuto essere confuse. Analogamente, il *nostos* di Neottolemo, il regno del cui padre era nel Nord-Est, lo porta nell'Epiro occidentale, tra i Molossi, che giunsero in seguito ad amministrare Dodona, «l'oracolo di Achille»[138]. Non è un *nostos* che trasporta l'eroe in terre lontane, come la Libia o l'Italia, dove non ci aspetteremmo che si sarebbe diffuso il termine *Hellas*[139]; piuttosto, la prossimità molto stretta dell'Epiro rende plausibile il *nostos* in un contesto "elladico", nel senso di identità locali e regionali fluttuanti.

A meno di non considerare il verso «per l'Ellade e nel cuore di Argo» come prova sufficiente, manca in Omero una nozione geografica generale di Grecia (*Hellas*), proprio come manca la nozione di "Greci". L'espressione «nel cuore di Argo» contribuisce all'impressione che il poeta dell'*Odissea* abbia qui una percezione più regionale di ciò di cui parla, proprio come fa il poeta dell'*Iliade* quando fa dire ad Achille[140] che vi sono molte fanciulle achee da scegliere «nell'Ellade e a Ftia». «Nel cuore di Argo» sembra significare non una piana[141], ma una regione con un significato politico, probabilmente un regno. Quanto a *Hellas*, come è stato notato, è inconcepibile che Penelope stia riferendosi qui a (uno dei) territori di Achille. *Hellas*, forse sorprendentemente, potrebbe anche avere una localizzazione nord-occidentale più specifica.

Aristotele dice che l'antica Ellade (ἡ Ἑλλὰς ἡ ἀρχαία) era intorno a Dodona e l'Acheloo, non in Tessaglia; «fu lì che i *Selloi* (sacerdoti di Zeus a Dodona) e quelli che furono poi chiamati *Graikoi*, e ora *Hellenes*, erano soliti vivere»[142]. I *Graikoi* – e il loro nome è la fonte del lati-

137. Eschilo, *Supplici*, 245-246; cfr. Lepore (1962), pp. 3-4; Hammond (1967), p. 371; Parke (1967), p. 5.
138. *Iliade*, 16, 220 ss.
139. Cfr. Maddoli (1982).
140. *Iliade*, 9, 395.
141. Hoekstra, in Heubeck, Hoekstra (1989), a *Odissea*, 15, 80.
142. Aristotele, *Meteorologia*, 352a, 33-34.

no *Graeci* e del nostro "Greci" – pongono un problema avvincente. Si era soliti pensare che *Graikoi* fosse il nome di una popolazione beotica, antistante l'Eubea, che divenne nota ai Romani, a Occidente, e che di qui la denominazione generale di "Greci" fosse attribuita in seguito a tutti gli altri. Si assumeva che questi *Graikoi* di Beozia (dedotti da Graia, in Eubea o vicino Tanagra, in Beozia[143], ma non attestati) si fossero aggregati alla colonizzazione euboica di Cuma[144]. Quest'ipotesi non è mai stata dimostrata e, a prima vista, pare piuttosto dubbia. Se i "primi Greci d'Occidente", gli Euboici, furono responsabili della diffusione dell'alfabeto e della cultura greca in Campania e in Etruria almeno a partire dalla metà dell'VIII secolo, perché un caso bizzarro come la presenza di un esiguo gruppo beotico di gregari dovrebbe essere alla base della denominazione collettiva di tutti i Greci? Perché, se il fattore determinante fu la colonizzazione euboica nell'Italia occidentale, i Greci non furono chiamati "Euboici", o "Calcidesi", come nel caso degli Ioni orientali, il cui nome divenne sinonimo di "Greci" nelle lingue del Vicino Oriente? Non è una novità che "Yawan", "Yaman" e così via, una generale denominazione vicino-orientale attestata in una varietà di fonti e di lingue, derivi dagli Ioni d'Asia Minore. Per esempio, un'incursione da parte degli Ioni (ia-u-na-a-a) sulle coste fenicie è riportata da Tiglatpileser III in una lettera del 730 trovata a Nimrud[145]. Tale è la natura delle denominazioni etniche interne: gli Ioni furono i primi "Greci" noti nel Vicino Oriente, e così il loro nome fu applicato a tutti gli altri Greci.

Per *Graikoi* ho in mente una spiegazione alternativa, che non è nuova, ma è stata, in qualche modo, misconosciuta. Due dei tre nomi collettivi dei Greci ancora oggi rilevanti – *Graikoi*, *Hellenes* e Ioni – erano associati a Dodona e all'Epiro: è un fatto che incoraggia Hammond a sostenere che le origini dei Greci (le "vere" origini) fossero epirote[146]. I *Graikoi*, popolazione nord-occidentale, residente nella regione dell'oracolo – a quanto pare un centro la cui influenza e reputazione erano estese molto oltre i confini locali durante i secoli bui –, probabilmente divennero noti anche al di là del Mar Ionio e dell'Adriatico. Fu con quel nome che li conoscevano gli Illiri e i Messapi, e fu attraverso questi ultimi che il nome raggiunse il *Latium* (come è stato suggerito anche per l'itinerario della forma latina del nome di Odisseo, *Ulysses*).

143. *Iliade*, 2, 498.

144. Cfr. la discussione in Miller (1912). Bérard (1952) passa in rassegna la documentazione ma sostiene che, poiché *Graikoi* fu il nome più antico degli Elleni (Aristotele), la sua esistenza in Italia indica che esso aveva raggiunto quella terra già nell'Età del bronzo.

145. Saggs (1963), pp. 76-8; Braun (1982), pp. 14-5; cfr. Brinkman (1989).

146. Hammond (1967), pp. 370, *passim*.

Non è forse un caso che Ellanico descriva il percorso di Enea «dai Molossi all'Italia»[147].

Diversamente dal nome forestiero "Ioni", denotante tutti i Greci, *Graikoi* e *Hellenes* sembrano entrambi indicare un'autodenominazione di natura collettiva. Sebbene *Hellenes* fosse chiaramente il nome usato dalla maggioranza dei Greci, l'affermazione di Aristotele esige un chiarimento, soprattutto perché anche gli *Hellenes* sembrano essere particolarmente legati a Dodona. I *Selloi*, sacerdoti di Zeus, sono chiamati, in alternativa, *Helloi*[148], e *Hellopia* è chiamata da Esiodo la regione di Dodona[149]. Sia Hammond che Parke[150], tra gli altri, connettono etimologicamente gli *Helloi* con *Hellenes*, ed entrambi dimostrano (Hammond più sistematicamente) che gli etnici terminanti in *-enes* sono tipici della Grecia nord-occidentale. Con tutto l'andirivieni di popoli epiroti, le cangianti identificazioni tra gli Elleni di Tessaglia e quelli dell'Epiro divengono ora più comprensibili. E si spiega anche perché il nome di Odisseo, già nell'*Odissea*, poté esser famoso in una *Hellas* nord-occidentale.

L'idea di una denominazione etnica complessiva per tutti i Greci prese forma *tra i Greci*, probabilmente nel contesto di un'interazione tra il tipo ravvisato da Tucidide (consapevolezza e riconoscimento reciproci), da una parte, e i contemporanei incontri significativi con civiltà non greche, dall'altra. In qualche modo – e non sapremo mai come – i termini *Hellenes* e *Hellas* fecero presa. Il termine collettivo "Ioni" era – troppo ovviamente – denominazione straniera ed eccessivamente specifica in ambito greco (applicandosi solo ai Greci di Ionia). Anche *Graikoi* sembra essere stato un termine usato dai vicini Illiri e Messapi. In ogni caso, poiché *Graikoi* e *Hellenes* si sovrapponevano sul piano geografico e religioso, i Greci, in seguito, avvertirono la necessità di render conto di questi etnici reciprocamente esclusivi. In alcune versioni *Graikos* era figlio di Tessalo, «il taglialegna al quale – si narrava – la prima colomba aveva mostrato l'oracolo [*scil.* Dodona]», fornendo così una spiegazione degli *Hellenes* sia tessali che epiroti[151]. In altre, per esempio la versione seguita dalla fonte di Aristotele, era esposta la spiegazione più "scientifica", secondo la quale *Graikoi* era semplicemente il nome più antico, e l'influenza di Dodona sembra giustificare la sua speciale preminenza tra le

147. Ellanico, *FGrHist* 4 F 84; cfr. *infra*, CAP. 6.

148. Parke (1967), p. 7 = Pindaro, frr. 59-60 Maehler = Strabone, 7, 7, 10; Esichio, s.v. Ἕλλοί. Apollodoro avvalorava *Selloi* citando *Iliade*, 2, 659 e 15, 521: «la condusse fuori da Efira dal fiume Selleeis».

149. Esiodo, *Catalogo delle donne*, fr. 240, 1 M.-W. Cfr. Strabone, 7, 7, 10.

150. Hammond (1967), p. 372; Parke (1967), p. 8.

151. Stefano di Bisanzio, s.v. Γραικός.

civiltà vicine. Analogamente, poiché gli *Hellenes* erano connessi con Dodona, o come residenti occasionali oppure per via di incarichi sacerdotali (gli *Helloi*), l'autodenominazione (*Hellenes*) oppure la denominazione "esterna" (*Graikoi*) del "popolo ellenico" poterono, in via eccezionale, sovrapporsi.

Dodona connette il mondo di Odisseo con quello di Achille. Quest'ultimo è il solo eroe, in Omero, a rivolgere preghiere, con una formula arcaica piuttosto peculiare, allo Zeus di Dodona[152]. Suo figlio, Neottolemo, si muove variamente tra Ftia (e la *Hellas*) e Dodona. Il suo *nostos*, come è stato osservato, è connesso con quello di Odisseo, che si dice abbia incontrato Neottolemo a Maronea, in Tracia, prima di giungere in Epiro. Abbiamo visto come Odisseo, nelle vesti di un cretese, racconti a Eumeo di essere stato in Tesprozia, dove il re gli aveva riferito che Odisseo «era andato a Dodona, a sentire dalla quercia divina d'alte fronde il volere di Zeus, come dovesse tornare [...] se allo scoperto o in segreto» (trad. di G. A. Privitera)[153]. Anfinomo, uno dei pretendenti, discutendo il piano per uccidere Telemaco, dice che, innanzi tutto, dovrebbero chiedere la volontà degli dèi per vedere «se i responsi del grande Zeus l'approvano». Sembra che qui si intenda Dodona[154]. Dodona sembra perciò appartenere al mondo sia della Tesprozia, sia di Itaca.

Da ciò possono trarsi alcune conclusioni preliminari: l'autodenominazione etnica di *Hellas* ed *Hellenes*, probabilmente attestata già in Esiodo, non è presente come tale nell'*Iliade* o nell'*Odissea*. Le sue origini, tuttavia, che possano o no essere spiegate nei termini di una "patria originaria" di popolazioni greche come i Dori (Hammond), sembrano combinare Tessaglia ed Epiro con qualche forza guida che si può identificare con il dio dei Greci, lo Zeus di Dodona[155]. L'oracolo sacro a "Zeus Pelasgo" e agli *Helloi* ha l'aria di esemplificare l'ambiguità dell'Epiro, con le sue popolazioni non greche (o di lingua non greca) e le sue casate regali. In termini moderni, etnografici e nazionali, può sembrare strano che gli Elleni abbiano avuto origine intorno all'oracolo di uno Zeus Pelasgo; nelle *Supplici* di Eschilo, dei confini della geografia ellenica si parla anche in termini di "Pelasgi", una denominazione che sembra aver avuto il valore non necessariamente di "non greco", ma di "pre-greco"[156]. Fu attorno a un tale centro, sacro ovviamente non soltanto ai Greci, che si svilupparono alcuni tratti e definizioni discriminanti di chi era

152. *Iliade*, 16, 220 ss.
153. *Odissea*, 14, 327, ripetuto in 19, 296 ss.
154. *Odissea*, 16, 402 ss.
155. Su Dodona e le sue relazioni con la Tessaglia cfr. Lepore (1962), pp. 58-66.
156. Cfr. Eschilo, *Supplici*, 245 ss.

e di chi non era greco. Per l'Occidente non greco prevalse il nome *Graikoi*, proveniente dal cuore di quell'area ambigua. Da quella stessa area il nome, per i Greci, fu "Elleni".

4.4
Conclusioni

Metafore e immagini, si potrebbe obiettare, non costituiscono la necessaria conclusione di una discussione storica, ma ad esse si può forse consentire di introdurla. L'Epiro, terra nella quale Zeus, l'"adunator di nembi", ebbe il suo oracolo più importante, evoca un'immagine: proprio come una nube pesante di pioggia scivola sul fianco di una montagna e la cosparge di umida foschia finché scorrano giù rovesci d'acqua, penetrando la terra, così fluttuano le varie nubi dell'*Odissea* nel loro mitico etere senza tempo finché toccano un territorio, vi penetrano e ne trasformano l'immagine. L'Epiro, in questo capitolo, è un tale territorio e, dalla discussione, si configura punto di mediazione fra la dimensione poetica e la dimensione concreta del mito. Abbiamo identificato una qualità che distingue l'*Odissea* da altri *nostoi*: il suo spazio geografico è mostruoso e mitologico, mentre i ritorni alternativi di Odisseo e di altri eroi sono umani e topograficamente determinati. Sono questi ultimi a presupporre la familiarità del contatto diretto e dell'assimilazione da parte dei governanti o popolazioni native, mentre la prima appartiene a una fase protocoloniale.

Non che i miti si siano alterati all'improvviso, con i primordi del commercio e della colonizzazione. L'attivo ruolo storico dei miti, di mediazione e definizione di genealogie ed etnicità, e il mutamento di prospettiva per i Greci che navigavano e colonizzavano, costituirono un processo graduale e particolare. Abbiamo visto, per esempio, come, nel corso almeno di due secoli, certi miti come quello di Neottolemo ed Eleno, eroi, rispettivamente, greco e troiano di *nostoi*, poterono mutare di funzione da un ruolo di mediazione a espressione di ostilità contrastiva (Apollonia e il contrasto Greci/barbari). Per lo più l'*Odissea* non servì in Epiro come mito di legittimazione territoriale, né offrì *a priori* giustificazioni "irredentiste". Tuttavia, i miti connessi con l'*Odissea* poterono offrire in qualche caso legittimazioni genealogiche per famiglie principesche, specialmente quelle dei Tesproti, Molossi e Caoni. Si è sostenuto che una certa confusione tra miti d'ingresso e civilizzazione adattati a nuove terre (come per esempio quello di Eracle e Anteo), da una parte, e miti politico-collettivi (come le storie di fondazione), dall'altra, possa

avere dato origine ad affermazioni generali in merito alla "utilizzazione" dell'*Odissea* e dei *nostoi* come giustificazione.

L'Odisseo dell'*Odissea* non fonda alcuna città: l'Odisseo di altri *nostoi* è progenitore di casate regali e ne fonda alcune (Bouneima). L'Odisseo dell'*Odissea* si suppone che viaggi, non che s'insedi, tra le città degli uomini. Fa appena anche questo, in realtà, ma il viaggiare "di città in città" è prefigurato al v. 3 del primo libro e nella previsione, fatta dallo stesso Odisseo, di ciò che gli accadrà alla sua nuova partenza da Itaca. Così l'*Odissea* sottintende le sue stesse continuazioni, proprio come allude ai propri antecedenti. Non s'intende con "continuazione" un'alternativa possibile alla cornice narrativa della stessa *Odissea*, com'è la presunta versione "realistica" che può aver condotto Odisseo a Itaca attraverso l'Egitto, Creta e la Tesprozia. L'implicita consapevolezza delle continuazioni non odissiache emerge anche in rapporto all'opzione realistica dell'esilio da Itaca (l'esilio è in sé un motivo ricorrente). Questa consapevolezza diviene esplicita nell'undicesimo libro, nella profezia di Tiresia. Le parole dell'indovino sono state usate come parametro per valutare altre versioni concernenti la vita di Odisseo dopo il ritorno a Itaca. L'analisi delle fonti ha portato alla conclusione che sia la versione etolica che quella arcade siano tarde in confronto alle storie tesproto-epirote, che risalgono, al più tardi, al VII secolo. È stata inoltre identificata una versione itacese indipendente, che insiste sulla lotta civile interna all'isola e sulla riconciliazione. Altre elaborazioni, che pongono l'accento meno sui luoghi (Etolia, Tesprozia, Arcadia, Italia, Itaca) che su personalità e caratteri (infedeltà di Penelope, Telegono, Eurialo), dovrebbero essere tenute distinte e valutate con criteri diversi.

L'*Odissea* propone ad arte un itinerario di ritorno alternativo, cruciale per il ruolo dell'Epiro: invece di accettare l'offerta dei munifici marinai feaci di ricondurlo a Itaca, Odisseo sceglie di andarsene da solo dalla Feacia alla Tesprozia, per ottenere guadagni e recarsi a Dodona a consultare l'oracolo. La Feacia diviene terrena, non più lo specchio attraverso il quale si rientra nel mondo della topografia concreta. Sembra corrispondere a Corcira, antistante la Tesprozia, e più tardi identificata dai Greci con la Feacia. Ciò è compatibile con la generale familiarità mostrata nell'*Odissea* con la Tesprozia: i Tesproti erano alleati degli Itacesi, come Penelope ricorda ad Antinoo. Consultazioni a Dodona sembrano plausibili, accanto a regolari contatti marittimi. Il re tesprota Fidone è un re civilizzato, non il terribile Echeto della "terraferma", che mutila le sue vittime (come i minacciosi pretendenti ricordano a Odisseo e Iro). La *Tesprotide* del VII secolo, raccontando un secondo *nostos* di Odisseo in Tesprozia e strettamente connessa com'è con la profezia di Tiresia in relazione all'ordine di raggiungere l'entroterra, trova dunque un conte-

sto eccellente nell'ambito della stessa *Odissea*. I due testi (uno perduto, ad eccezione di riassunti) "si leggono" l'un l'altro.

Può già qui intravedersi un modello che emergerà nella mia trattazione sull'Italia: non sono le aree di contatto immediato, ma le aree periferiche a ricevere l'innesto mitologico. Il terribile Echeto e il Capo Nerico, conquistati da Laerte, sembrano appartenere a un "continente scuro" in parte ostile, direttamente opposto a Itaca. I vicini possono essere i nemici peggiori, e non a causa di una differenza qualitativa. La mutilazione fisica che Echeto infligge alle sue vittime, tagliando loro via nasi ed orecchie, non lo distingue come "barbaro" dagli abitanti di Itaca; dopo tutto, i pretendenti non portano a compimento la loro minaccia, mentre l'itacese Telemaco e i due pastori infliggono proprio questa punizione a Melanzio[157]. In breve, egli è semplicemente un nemico. Al contrario, l'alleanza con i più distanti Tesproti ha un perfetto significato politico. Questo punto sembra aver disorientato la maggioranza dei commentatori. Da una parte, la Tesprozia è localizzata di fronte a Corcira, come tutte le fonti antiche sostengono concordemente[158]; dall'altra, i commentatori sembrano ritenere che debba includere Ambracia, opposta a Itaca (sebbene nelle fonti essa sia tenuta distinta dalla Tesprozia), perché la Tesprozia, nell'*Odissea*, è "vicino" a Itaca[159]. Tuttavia Dodona, evidentemente raggiungibile dalla Tesprozia nell'*Odissea*, ma chiaramente distante da Itaca, elimina, di nuovo, ogni discussione. La soluzione è semplice: non c'è bisogno di creare difficoltà, perché il punto sulla Tesprozia nell'*Odissea* è la sua distanza da, non la vicinanza a, Itaca. Poiché era distante, poteva essere ritratta come amica e alleata.

La posizione di Itaca al largo era, come si è visto, naturalmente "coloniale" in rapporto alla terraferma. La relazione di Itaca con la terraferma è confrontabile anche con quella di una colonia che si estende fino all'estremità di un continente: Itaca è raffigurata nel tentativo di far conquiste sulla terraferma, con il sito prescelto (Capo Nerico) che riflette valutazioni marittime. Nei dettagli esemplificativi emerge nell'*Odissea* una simbiosi di tipo più concreto. Il bestiame è tenuto sulla terraferma e in altre isole e trasportato con imbarcazioni, come nel caso delle capre traghettate dai trasportatori per la festa dei pretendenti. Lo stesso Odisseo, riferisce Eumeo, era solito tenere il bestiame sulla terrafer-

157. *Odissea*, 18, 79-81 e 116; cfr. 21, 308 (taglio del naso e delle orecchie di un Centauro); su Melanzio cfr. 22, 473-476.

158. Tucidide, 1, 46, 4 e 1, 50, 3 con Meyer (1975), p. 756.

159. Hoekstra, in Heubeck, Hoekstra (1989), a *Odissea*, 14, 315. Tutti gli altri riferimenti odissiaci da lui addotti (14, 335; 16, 427; 19, 292) si spiegano facilmente in termini di navigazione non da una terraferma antistante.

ma. Un continuo andirivieni tra Itaca e varie coste del continente è immaginato nell'*Odissea*, che si connette in maniera immediata con alcune continuazioni, dove Odisseo, per esempio, lascia Itaca per controllare il bestiame in terraferma fino all'Elide. In breve, la Tesprozia nell'*Odissea* sembra indicare sia una consapevolezza delle continuazioni e delle alternative, sia una riflessione della realtà itacese di vari legami con la terraferma. È possibile che i contatti amichevoli con la più periferica Tesprozia abbiano agevolato l'adozione dei miti di Odisseo da parte dei Tesproti storici.

Nella sua vicenda tesprota, non odissiaca, Odisseo fonda una città (Bouneima) e istituisce un oracolo (Trampya), combatte guerre con i barbari Brigi, dà aiuto al re del luogo, è progenitore di una genealogia regale. Sono evidenti qui tradizioni epirote indipendenti, successive al contatto con i miti di Odisseo. Al pari degli archeologi i quali, discutendo prodotti materiali di una certa provenienza, si chiedono chi li abbia portati, ci si potrebbe interrogare, nello scoprire gli usi di un mito, sugli artefici del contatto. La mappa di distribuzione delle identificazioni di Odisseo può essere rivelatrice. La vistosa assenza di Eracle (ubiquo e prossimo quanto la Macedonia) come progenitore regale significa che è necessaria una giustificazione speciale, che veda Odisseo al centro, con la sua patria, Itaca. I Corinzi possono essere stati indirettamente responsabili ma, a loro volta, sembrano essersi appropriati di Odisseo (come figlio di Sisifo). Di contro, potrebbe essere stata responsabile Itaca, che propriamente appartiene alla regione, direttamente o per il tramite di altri Greci che l'attraversarono. Gli Epiroti furono attratti da Odisseo per via del suo *status* omerico, associato a un'isola vicina (ma non in modo stretto, troppo familiare), e trasposero le sue vicende non al modo di Omero, ma in termini umani, genealogici e politici. Gli Itacesi e altri Greci considerarono forse l'innesto di Odisseo in territorio epirota come una forma di adulazione, per facilitare i contatti. Ma le rivalità interne epirote possono anche spiegare qualcosa. Tesproti, Molossi e Caoni ricorsero tutti a eroi di *nostoi* come antenati, facendo così a gara, gli uni con gli altri, a chi aveva maggiore antichità e statuto eroico. L'intento delle casate regali epirote era probabilmente non di ellenizzare le origini etniche della loro gente, ma di eroizzare quelle delle proprie dinastie. È notevole come, talora a partire da poeti ed eruditi e sulla base della genealogia da un eroe greco, categorie greche di definizione collettiva potessero subentrare e contribuire a una nozione di origine eroica comune, espressa (o discussa) più tardi (ma solo più tardi) in termini di comune ellenismo.

Le identità genealogiche eroiche dell'Epiro sono state qui esaminate sullo sfondo di un'etnicità epirota "obiettiva", con l'applicazione va-

riabile dei criteri della lingua e del modo di vita. Se ci si attiene al criterio linguistico, gli Epiroti erano Greci, Illiri o entrambe le cose. Se si guarda allo stile di vita (e anche al contesto naturale), molti apparivano a un tempo più simili tra loro e molto diversi dai Greci, appartenenti alla cultura della città-Stato. Il *nostos* di Anfiloco e la fondazione di Argo *Amphilochikon* esemplificano l'ambiguità nell'atteggiamento (anacronistico) dei Greci del V secolo, come Tucidide. Anfiloco, il fondatore, eroe greco della guerra troiana, istituì in qualche modo, con gli uomini al suo seguito, una città che, agli occhi di Tucidide, divenne "greca" solo secoli dopo. Tucidide insiste sulla distinzione tra essere Greci ed esser chiamati Greci. Egli considera in ogni modo barbari molti Epiroti. Simile al caso di Anfiloco è Neottolemo, l'antenato comune dei Molossi ("barbari") e degli Egineti ("greci"), come illustra la poesia di Pindaro (che riuscì a offenderli entrambi). In realtà, l'ambiguità proviene non da una realtà obiettiva, primordiale di etnicità, ma dalle mutevoli realtà storiche di definizioni collettive – dal mutamento dal criterio eroico-regale a quello collettivo-politico generale.

Gli eroi dei *nostoi* hanno la funzione di *archegétai* (fondatori) e di progenitori nel Mediterraneo orientale, in Grecia e in Occidente. Possono essere identificati come guida di intere migrazioni o anche come causa prima di queste migrazioni. Nel pensiero (proto-?) storico furono promotori dei principali movimenti storici della Grecia. Di conseguenza, in Oriente furono anche associati alla fondazione di città, come a Cipro. Al contrario, a nord-ovest furono soprattutto progenitori (talvolta anche fondatori) di ciò che in queste aree aveva importanza politica. La sovrapposizione dei due criteri, l'eroico e l'etnico, è illustrata dall'argomento di Alessandro Magno a Olimpia: egli fu, alla fine, ammesso ai giochi in quanto "greco" perché era un Eraclide. Poche generazioni prima, la distinzione sarebbe potuta apparire irrilevante. Elevandosi al di sopra della combinazione dei criteri, un più generale giudizio che emerge è che i Greci potevano, con relativo agio, vedere i "propri" eroi popolare "etnicamente" il mondo di genti sia greche sia non greche.

Anche se considerati "barbari", gli Epiroti non funzionavano come immagine speculare di grecità e civilizzazione, come ha sostenuto François Hartog per gli Sciti in Erodoto. Una situazione conflittuale, che traduce i vari *nostoi* in una dicotomia Greci/barbari e che, di qui, trasforma gli Epiroti in barbari, è stata evidenziata relativamente tardi, nel contesto della più recente colonizzazione corinzia di Apollonia. C'è da chiedersi se sia operante qui la formula "quanto più recenti e meno sicuri, tanto più espliciti gli usi del mito a fini politici". Ho sostenuto altrove la tesi di una proporzione diretta tra il carattere esplicito dei miti *territoriali* di legittimazione e il grado di rischio per la loro attuazione.

Qui ci occupiamo dell'emergere di un "mito di legittimazione etnica" che esprime l'Altro (= il nemico) come barbaro. Ma, anche in questo caso, l'articolazione dei *nostoi* in termini di grecità e barbarie non fa la sua comparsa nel contesto della fondazione di Apollonia, ma solo più tardi, al principio del V secolo, come esito della sua conquista e di un'espansione territoriale. Uno schema complessivo diviene in tal modo evidente (e il modello sarà ricorrente quando esamineremo i *nostoi* in Italia): dopo sei o sette generazioni, circa due secoli, la "chimica" del mito subisce metamorfosi. Per i Greci che navigano in Epiro, in particolare Itacesi, Corinzi ed Euboici, esso inizia col mediare percezioni e contatti con la terra e i suoi abitanti. È adottato da questi ultimi e gioca un ruolo nella relazione reciproca delle varie regalità etniche (tesprote, molosse e caonie) e verso gli altri Greci. Il paesaggio stesso diviene costellato di siti associati al nome dei viaggi e delle imprese di Odisseo: una città è fondata, è istituito un oracolo. Tuttavia, con il tempo (e con coloni greci più recenti) la camicia di Nesso è esposta a una luce differente: emerge il mito come giustificazione.

È forse paradossale che l'Epiro sembri essere stato responsabile della diffusione di interi modelli "etnici". Non solo i Greci nell'antichità (seguiti da alcuni studiosi moderni) considerarono l'Epiro (barbaro?) patria originaria degli *Hellenes*, e non solo esso fu anche all'origine del nome *Graikoi*, con cui i Greci sono ancor oggi noti in Occidente, ma il "frattale" mitologico delle formulazioni attraverso i *nostoi* sembra essere stato esportato in Italia, dove eroi dei *nostoi* operarono, come in Epiro, sia in qualità di progenitori che di fondatori e furono, alla fine, espressione (come a Roma) della serie contrastiva greco/troiano e greco/barbaro.

5

Pitecusa, Odisseo e gli Etruschi

Un ragazzo di circa dodici anni morì a Pitecusa, nel golfo di Napoli, intorno all'anno 720, e il nuovo futuro che i suoi genitori, esponenti della prima generazione di coloni in quest'antichissima fondazione greca nel Mediterraneo occidentale, avevano forse sperato, fu sfigurato dalla loro tragedia personale. Vollero per lui la sepoltura di un adulto, collocarono nella sua tomba vasi del tipo utilizzato nel simposio (crateri per mescolare il vino, rari a Pitecusa)[1] e, in particolare, una piccola coppa iscritta (cfr. FIG. 5.1). I vasi furono frantumati di proposito, com'era consuetudine a Pitecusa; i genitori sembrano avere espresso mestizia di fronte al potenziale sprecato del loro figlio morto: non sarebbe cresciuto fino a bere in compagnia di adulti, né a fare esperienza dei poteri di Afrodite[2]. Giovani adolescenti defunti erano relativamente rari, un dato confermato dalla relativa eccezionalità di sepolture di questo tipo, specialmente a Pitecusa[3], e i genitori potrebbero aver sofferto la perdita in modo particolarmente duro[4].

La coppa (probabilmente una *kotýle* rodiese) reca un'iscrizione in versi su tre linee retrogade (la prima in prosa o in trimetro giambico, cui seguono due esametri), con parole e frasi separate, che presuppone un'utilizzazione nel simposio[5]: «io sono[6] la coppa di Nestore, bella per

1. Ridgway (1992), p. 57.

2. Per un'interpretazione della sepoltura in termini simposiali cfr. Murray (1994).

3. Cfr. Ridgway (1992), pp. 51-2, 67-77. Cfr. Buchner, Ridgway (1993), pp. 301-691 (tombe a inumazione nn. 244-723).

4. Golden (1988, p. 155) sul differente atteggiamento verso le morti infantili più frequenti. Cfr. Morris (1987), p. 62.

5. Buchner, Russo (1955); Cantarella (1968), p. 41; Ridgway (1992), pp. 55-7; Murray (1994) (*contra* Danek, 1994-95). Sul metro della prima linea e per un confronto con il testo dell'*Iliade* cfr. il commento di C. F. Russo in Buchner, Ridgway (1993), pp. 746-7; cfr. P. A. Hansen (1976), pp. 35-40. Per una visione d'insieme cfr. Powell (1991a), pp. 163-7 e Robb (1994), pp. 45-8.

6. La prima linea sembra paragonabile alle iscrizioni di proprietà che si trovano su vasellame da bevuta; la parola integrata è ϵ[μ]ι o ϵ[ιμ]ι (cfr. P. A. Hansen, 1976, pp. 29-32; Powell, 1991a, p. 164; Murray, 1994, p. 28).

FIGURA 5.1
Coppa di Nestore. Ischia, museo di Lacco Ameno. Seconda metà dell'VIII secolo

bere, ma chiunque berrà da questa coppa, subito dal desiderio sarà preso di Afrodite bella-corona». È non solo una delle più antiche iscrizioni in alfabeto greco arcaico in nostro possesso, oltre che uno dei pochissimi brani di poesia originale di VIII secolo[7], ma esibisce maturità, raffinatezza e maestria letteraria. Argutamente gioca con l'allusione alla celebre coppa di Nestore nell'*Iliade*[8], un oggetto pesante, con guarniture metalliche, mostrando familiarità con i dettagli che includono, nell'*Iliade*, una digressione sulla coppa venerabile dell'anziano consigliere. Come osserva Oswyn Murray, la prima linea intende certamente essere poetica, non è un mero riferimento a qualcuno di nome Nestore[9]. Se davvero fu questo il nome del proprietario della coppa, l'arguzia, probabilmente fatta alla maniera del comporre a turno durante il banchetto, sarebbe stata ancora più efficace. Gioca sul contrasto tra l'eroe omerico e il bevitore attuale, tra la pesante coppa eroica e la picco-

7. Cfr. Robb (1994), pp. 31-2 sulla *oinochóe* del Dipylon e sul vaso di Itaca.
8. *Iliade*, 11, 632-637.
9. Murray (1994), p. 28. L'aggettivo εὔποτον è aggiunto alla consueta formula di proprietà Νέστορός εἰμι ποτήριον. È basato sull'omerico ἡδυπότοιο, cfr. Cantarella (1968), p. 44.

la, delicata *kotýle*, tra l'attempato consigliere e l'uomo del presente nel fiore degli anni, pronto ai piaceri di Afrodite[10].

5.1
La coppa di Nestore

I dettagli iliadici concernenti la coppa di Nestore a Pitecusa sono importanti, perché le storie omeriche potrebbero essere state divulgate in una varietà di modi – storie della buonanotte, dipinti su vasi e così via[11]. Ma una versione greca dello *Shakespeare for Children* di Lamb avrebbe escluso proprio passi come lo scettro di Agamennone o la coppa di Nestore. Il loro effetto risiede esclusivamente in una recitazione precisa. Con alcune eccezioni, la maggior parte degli studiosi che hanno scritto sulla coppa trovata a Pitecusa conviene che l'allusione perda forza senza un riferimento alla coppa iliadica[12]. Ma la conseguenza, che potrebbe rivelarsi sconfortante per chi sottovaluta il ruolo della memorizzazione di interi brani, è che la coppa di Nestore a Pitecusa indica familiarità non solo con l'intreccio dell'*Iliade*, ma con suoi dettagli particolari. Dal mio punto di vista, presuppone chiaramente la conoscenza di Omero – non necessariamente del testo iliadico come noi l'abbiamo, ma forse di qualcosa di piuttosto vicino ad esso, diffuso e recitato insieme a una messe di poemi pre e postiliadici, inclusi i vari *nostoi* (cfr. *supra*, CAP. 1).

I versi sono scritti nell'alfabeto di Calcide euboica[13]. La tomba è particolarmente ricca e può indicare che il ragazzo proveniva da una famiglia agiata, forse aristocratica. Sembra abbastanza ragionevole inferirne che il proprietario della coppa e la famiglia del giovane erano euboici. Tuttavia, enfatizzando il fatto che alcune delle sepolture esibiscono una quantità insolita di oggetti provenienti dal Vicino Oriente, David Ridgway afferma cautamente che «può sembrare un'eresia suggerire che i versi greci iscritti sulla *kotýle* di Nestore siano appartenuti a una famiglia di estrazione parzialmente non greca, levantina». L'altra possibilità da lui indicata, che cioè tali oggetti siano indicativi di una famiglia eu-

10. Sull'aspetto erotico e, in particolare, sulla possibilità che la coppa rappresenti una formula incantatoria in esametri del tipo corrente nell'Età del bronzo cfr. Faraone (1996). Questa possibilità, tuttavia, non costituisce un'alternativa all'allusione epica implicita nel nome di Nestore, ma colloca l'intero verso in un contesto differente.

11. Cfr. Snodgrass (1979).

12. Cfr. il commento di C. F. Russo, in Buchner, Ridgway (1993), *Appendice 1*.

13. Jeffery (1990), pp. 235-6; cfr. Guarducci (1967), pp. 226-7.

boica benestante, offre un senso molto migliore. Il *proprietario*, in ogni caso, fu certamente greco[14].

Se ne può anche dedurre con certezza che l'allusione era significativa per la famiglia che seppellì il giovane, ma non solo per essa. Poiché abbiamo qui a che fare non con un'iscrizione privata, che potrebbe indicare un individuo d'eccezione che ebbe familiarità con la poesia di Omero, ma piuttosto con una coppa da simposio, la conseguenza è della massima importanza. Poiché è da simposio, questa coppa di Nestore presuppone una familiarità condivisa da parte dell'intero gruppo simposiale e, segnatamente, della generazione dei genitori del ragazzo, intorno al 750 o forse un poco prima. Poiché la coppa di Nestore figura nell'*Iliade*, è lecito riconoscervi anche un'implicita conoscenza di Odisseo, un eroe basilare in entrambi i poemi epici. Potrebbe essere, questo, un aspetto di qualche rilievo per il ruolo dell'eroe come mediatore tra i coloni greci, le regioni da essi abitate e le popolazioni incontrate.

Diversi luoghi in Ateneo, che non hanno ricevuto sufficiente attenzione, illustrano l'importanza della coppa di Nestore omerica, specialmente in Campania, nelle età successive. Secoli dopo la coppa di Pitecusa, la "vera" coppa di Nestore divenne, a quanto pare, tema di discorsi simposiali, concernenti la sua precisa forma e le sue implicazioni[15] e persino i tentativi fatti per riprodurla[16]. Direttamente rilevante è una «coppa iscritta [...] dedicata ad Artemide a Capua, in Campania; era fatta in argento, conforme al modello descritto nei poemi omerici, aveva i versi impressi in lettere d'oro, e si diceva fosse la coppa appartenuta a Nestore»[17]. Ateneo riferisce che Promatida di Eraclea studiò questa particolare coppa per dimostrare qualcosa a proposito della coppa di Nestore

14. Ridgway (1992), p. 116. Per un'adeguata descrizione dello scavo cfr. Ridgway (1992), cap. 4. Egli parla di una possibile origine parzialmente levantina della famiglia (1992, pp. 111-8). L'argomento («parzialmente non greco» o l'ambiguo «estrazione levantina») è in qualche modo speculativo. Il suo fondarsi sul modello dell'insediamento (promontori e isole al largo) come «sorprendentemente evocativo» dell'uso fenicio trascura il fatto che questo è sostanzialmente il modello di tutte le colonizzazioni marittime; le colonie crociate di Acre o di Atlit o la Hong Kong britannica si potrebbero interpretare in modo simile. L'iscrizione semitica su un'anfora del 571 non è direttamente connessa con la *kotýle* rodiese (la coppa di Nestore), la quale non deve necessariamente essere stata trasportata lì da Fenici passati per Rodi. Senza affrontare la questione generale dei Fenici (o Aramei) a Pitecusa, resta il semplice fatto che l'iscrizione sulla coppa è in greco dell'Eubea.

15. Ateneo, 11, 461d; 781d; un'opera di Asclepiade di Mirlea *Sulla coppa di Nestore* vi è menzionata, 487f-493d, cfr. 10, 433b-d.

16. Ateneo, 11, 489b e 492a: «Si dice che Dionisio Trace costruisse con l'argento, a Rodi, la coppa di Nestore, aiutato dai suoi allievi».

17. Ateneo, 11, 466e = 489c; 477b; cfr. anche Eustazio, a *Iliade*, 11, 635.

omerica. Questa coppa, diversamente dalla coppa di Pitecusa, con la sua allusione giocosa e la sua concreta funzione simposiale, era un dono votivo, che pretendeva di riprodurre più che parafrasare. La sua presenza a Capua, la principale città campana, con la sua élite etrusca, può indicare che, insieme al simposio adottato dai Greci di Pitecusa e Cuma, fu del pari adottata la coppa di Nestore stessa come emblema simposiale. Poiché manca una datazione per la dedica, questa deve restare una proposta generica.

Un'altra indicazione, sebbene meno esplicita, di familiarità con i temi omerici può ravvisarsi in un sigillo impresso su un'anfora proveniente dal deposito dell'acropoli di Monte di Vico (Pitecusa), contemporanea della coppa di Nestore. Mostra due figure, probabilmente Aiace che porta il corpo di Achille. L'immagine, dalla stessa matrice o da una simile, è nota da dediche votive nello *Heráion* di Samo[18]. Achille, tuttavia, non muore nell'*Iliade*, e la scena deve alludere a uno dei poemi del ciclo troiano. Anche questo è piuttosto significativo. Come vedremo, quasi nessuno degli adattamenti dei *nostoi* in Occidente è attinto a Omero stesso; provengono piuttosto da versioni alternative. In Omero, per esempio, Menelao rientra in patria attraverso l'Egitto e la Libia, mentre in altre versioni (che trovano espressione anche nel culto) egli raggiunge l'Italia e la Sicilia[19]. Possiamo dunque subito concluderne che i Greci di Eubea conobbero storie troiane ulteriori quando colonizzarono Pitecusa, e che tali storie non necessariamente erano state composte dopo la fine dell'VIII secolo. Come si è visto, il ciclo, l'*Iliade* e l'*Odissea* si presuppongono reciprocamente.

Al contrario, una scena narrativa che dipinge un naufragio (contemporanea anch'essa alla coppa di Pitecusa), con marinai che affogano e sono divorati dai pesci (cfr. FIG. 5.2), può o meno riflettere l'*Odissea*[20]. È sufficientemente generica per esprimere quello che potrebbe essere stato un destino sin troppo familiare ai mercanti-esploratori (la nave sembra essere una nave da guerra) e ai coloni greci. A Esiodo, come vedremo, il mare non piace, ma egli mostra una documentata familiarità con il suo modo di vita (cfr. *infra*, CAP. 6). I «dolorosi doni del potente Poseidone» (cioè uomini affogati in mare) di Archiloco sono in pari misura evocati dalla scena di naufragio proveniente da Pitecusa[21].

18. Ridgway (1992), pp. 89-90; Ahlberg-Cornell (1992), pp. 35-8 (con esemplificazione).

19. Malkin (1994b), cap. 2.

20. Brunnsåker (1962); Ridgway (1988b); Ahlberg-Cornell (1992), pp. 27-8 e ora Vetta (2001), pp. 201-5.

21. Archiloco, *IEG*, fr. 12, 1; per ulteriori riferimenti relativi alle abitudini dei Greci per mare cfr. West (1978), p. 618.

FIGURA 5.2
Cratere. Ischia, museo. Fine dell'VIII secolo

Soprattutto, la coppa di Pitecusa offre una via d'uscita a un familiare vicolo cieco: l'*Odissea* precede la colonizzazione greca o la riflette? Da una parte, si potrebbe considerare Omero, e in particolare l'*Odissea*, come uno specchio dell'esperienza coloniale. Il passo del nono libro nel quale Odisseo descrive in termini coloniali l'isola al largo antistante la regione dei Ciclopi è un esempio addotto di frequente, benché esso possa, altrettanto bene, riflettere migrazioni e insediamenti più antichi, per esempio sulle isole al largo e sui promontori dell'Asia Minore. D'altro canto se, come ho suggerito, i Greci avevano Omero in mente, poniamo, nel terzo quarto dell'VIII secolo, allora l'*Odissea* sarebbe meno un riflesso della colonizzazione quanto, piuttosto, una cornice di riferimento comunemente riconosciuta, familiare da tempo ai colonizzatori greci. La coppa di Nestore da Pitecusa fa oscillare il pendolo più decisamente verso quest'ultima ipotesi[22].

Si può sostenere che, poiché nell'epica i passi contenenti descrizioni di oggetti (uno scettro regale, una coppa, un elmo con le zanne di cinghiale) sono probabilmente i più antichi (per il fatto che tali oggetti hanno un corrispettivo archeologico nel mondo miceneo reale), non è necessario che la coppa di Nestore presupponesse il contesto di un'*Iliade* e un'*Odissea* complete per essere stata nota ai Greci coloni a Pitecusa. La coppa di Pitecusa, comunque, non è isolata. Se si accoglie la mia ricostruzione del culto di Odisseo a Itaca, allora disponiamo di testimonianze

22. Sul fatto se l'*Odissea* rifletta esperienze coloniali effettive, a prescindere dal suo generale aspetto protocoloniale, cfr. *infra*, *Appendice*.

esterne precedenti (IX secolo) della consapevolezza di particolari episodi (non di oggetti) dell'*Odissea*. Questi dati sono destinati a essere discussi molte volte ancora, specialmente perché è sempre possibile anatomizzare "Omero" in parti e sezioni antiche e seriori. Tuttavia, poiché ai miei fini basta mostrare che un po' di Omero penetrò in Italia in quest'epoca per il tramite dei coloni euboici, e poiché l'esempio che abbiamo è così antico e sofisticato, ritengo che ciò sia stato argomentato a sufficienza.

5.2
Odisseo e gli Etruschi

Nessuna città etrusca affrontò i coloni greci di Pitecusa sul continente italico in territorio campano, dove i Greci fondarono anche Cuma non più tardi del 720. L'Etruria, in realtà, si trova molto più a nord, con il Lazio nel mezzo. Ma gli Etruschi, in modo molto simile ai Greci, frequentavano le coste, commerciavano, talvolta s'insediavano, lasciandosi dietro, in genere, documentazione materiale sufficiente da suggerire incontri stretti sia con i Campani nativi, sia con i Greci, durante l'VIII secolo. Esiodo (cfr. *infra*, CAP. 6) afferma che Odisseo fu il progenitore di coloro che regnarono sui *Tyrsenoi* (Etruschi), ponendo, in tal modo, in relazione il *nostos* di Odisseo con l'etnografia della più caratteristica civiltà italica incontrata dai Greci[23]. Gli Etruschi, a quanto pare, adottarono l'eroe proprio come fecero con altre figure della mitologia greca. Nella lingua etrusca il nome di Odisseo è *Utuse*, una "traslitterazione" che indica con chiarezza l'identità dei Greci responsabili dell'introduzione di Odisseo: gli Euboici[24]. Abbiamo dunque a che fare, in Campania, con una duplice "situazione coloniale" (greca ed etrusca), nella quale Odisseo, in qualità di mediatore, potrebbe essere servito anche a una definizione etnica.

Esiodo fornisce un tipico modello "etnografico" greco per valutare e definire l'Altro: la genealogia eroica. I figli che Odisseo ebbe da Circe, egli afferma, «regnarono sui famosi Tirreni»[25]. Non sappiamo quanto gli

23. Sull'avanzato livello di sviluppo delle città etrusche cfr. Peroni (1988). Di contro, il Lazio nell'VIII secolo sembra essere stato fatto di villaggi raccolti intorno a santuari. Solo nella seconda metà del secolo emergono dei centri. Cfr. Ampolo *et al.* (1980); Guidi (1985); Colonna (1988).

24. Cfr. De Simone (1968-70); Cristofani (1972, 1978, 1979, 1983); Frederiksen (1979); Colonna (1980); Delpino (1989); Ridgway (1994b). Al contrario, abbiamo visto che la forma *Olytteus* (infine *Ulysses*) potrebbe avere avuto le sue origini a Corinto, arrivando nel Lazio probabilmente attraverso la Messapia.

25. Su Esiodo, *Teogonia*, 1011-1018; cfr. *infra*, CAP. 6.

Etruschi gradissero quest'idea, né se questo preoccupasse i Greci. Anche se Odisseo non servì all'autodefinizione etnica degli Etruschi, dovremmo ancora tentare di valutare se la connessione di Odisseo con gli Etruschi fosse un'iniziativa unilaterale greca oppure se anche gli Etruschi fossero in vario modo sensibili all'eroe. È lecito interrogarsi su Odisseo tra gli Etruschi già nella seconda metà dell'VIII secolo per i seguenti motivi:

– il testo di Esiodo, composto probabilmente nel 700 circa;
– l'evidente presenza di motivi mitologici greci – incluso Odisseo – in artefatti antichi, specie vasi dipinti, comuni tra gli Etruschi;
– un contesto archeologicamente determinato di stretti contatti commerciali e culturali tra Etruschi ed Euboici di Pitecusa e Cuma durante la seconda metà dell'VIII secolo e anche prima;
– la nostra consapevolezza, fondata sulla coppa di Nestore a Pitecusa, del fatto che quegli Euboici conoscevano qualcosa di Omero;
– l'adozione etrusca dell'alfabeto euboico in generale e della forma euboica del nome di Odisseo, *Utuse*, in particolare.

Intendo esaminare questi motivi e suggerire, quindi, un ruolo per Odisseo nel contesto etrusco.

Gli studiosi di storia etrusca per lo più riconoscono il fatto che l'arrivo dei Greci, dapprima come protocoloni, nella prima metà dell'VIII secolo, e poi attraverso le colonie euboiche di Pitecusa e Cuma nella seconda metà di quello stesso secolo, offrì agli Etruschi stimoli sociali, culturali e politici senza precedenti[26]. È notevole, per esempio, che nell'orbita etrusca la transizione dal villanoviano II B al periodo orientalizzante fosse contemporanea delle prime tombe a Pitecusa[27]. Le opinioni divergono sulla misura in cui questi stimoli derivassero dai Fenici[28]; alcuni, come Michel Gras, preferiscono considerare gli Etruschi stessi come una potenza marittima in espansione. Gras enfatizza non solo gli aspetti ricettivi della cultura etrusca, ma anche i suoi contatti con il mondo egeo, in particolare con Lemno, dove è stata scoperta un'iscrizione etrusca del principio del VI secolo[29]. Le indicazioni di contatto sembrano aumentare[30]. Per esempio, elmetti bronzei, probabilmente da Tarquinia, furono dedicati a Olimpia e a Delfi nella prima metà dell'VIII secolo[31]. Durante

26. Cfr. per esempio Cristofani (1978), p. 33.
27. D'Agostino (1990), p. 77.
28. Cfr. Frederiksen (1979), p. 283; Rathje (1979), p. 157.
29. Cfr. Gras (1985), cap. II e specialmente pp. 630-1.
30. Sono grato a Bruno D'Agostino per le osservazioni che seguono. Cfr. ora Von Hase (1995, 1996); cfr. AA.VV. (1994b) e Ridgway (1994b).
31. Kilian (1977), pp. 429-42 data gli elmetti più verso l'800; Von Hase (1995), p. 253, nota 24 li colloca nella prima metà dell'VIII secolo.

la seconda metà si trovano dediche di origine etrusca più variate (punte di lancia, scudi, *fibulae* e ornamenti vari) nei santuari di Dodona, Perachora e Samo[32], e si sa ora che due *fibulae* etrusche sono state scoperte a Calcide[33]. Sembra probabile che siano state dedicate da Greci (più che da visitatori etruschi), sebbene non sia chiaro in quali circostanze. È possibile che elmetti e scudi, in particolare, fossero trofei di guerra, anche se rapporti di ostilità tra Greci e Etruschi in età antica non sono troppo verosimili. È più probabile che si trattasse di oggetti di prestigio, forse acquistati attraverso relazioni di amicizia ospitale. Qualunque fosse l'occasione, è chiaro che gli Etruschi furono parte dell'esperienza greca per tutto l'VIII secolo. Le dediche furono esposte sulla terraferma (e a Samo), dove poterono essere ammirate da molti visitatori greci ai santuari panellenici e cittadini.

Si è perciò giustificati a individuare contatti tra Greci ed Etruschi almeno a partire dalla metà dell'VIII secolo, di intensità crescente con il tempo. A Veio, per esempio, è presente ceramica greca, forse fabbricata da un ceramista greco residente lì, nel 750 circa[34]. Vasi greci di provenienza per lo più euboica[35] della prima e seconda metà dell'VIII secolo sono stati trovati in sepolture lungo la costa tirrenica, in Etruria, Lazio e Campania. Sembrano indicare un'attività marittima greca lungo la costa e, in particolare, intorno alle aree delle foci dei fiumi: il Picentino (Pontecagnano), il Volturno (Capua) e il Tevere (Veio)[36].

Oggi è talvolta possibile, grazie alla tecnica di Mössbauer, determinare l'origine dell'argilla di cui erano fatti i vasi e la temperatura alla quale furono cotti, e ciò consente di distinguere le importazioni dai vasi di fabbrica locale[37]. A Veio, per esempio, le importazioni euboiche possono ora essere distinte (in quanto cotte a temperature diverse) come prodotte in botteghe euboiche diverse da quelle che produssero i vasi, altrimenti non distinguibili, scoperti a Pitecusa e a Pontecagnano. La ceramica cicladica di Eubea (prevalentemente calcidese) è stata reperita in diversi altri siti etruschi durante la prima metà dell'VIII secolo e fu pre-

32. Von Hase (1979); Herrmann (1983), pp. 271 ss.

33. D'Agostino, comunicazione personale.

34. Ridgway, Ridgway (1979), pp. 113-27. Per una cronologia più bassa degli *skyphoi* a semicerchi penduli cfr. Descoeudres, Kearsley (1983); Kearsley (1989), pp. 126-8 con Holloway (1994), p. 46; Von Hase (1995), pp. 248-52. Un approccio sottoposto a revisione in Ridgway (1992), p. 131.

35. D'Agostino (1985).

36. AA.VV. (1982a); Descoeudres, Kearsley (1983), pp. 9-53; Ridgway, Boitani, Deriu (1985), pp. 139-50. L'area è particolarmente ricca di metalli minerali (tra Caere e Tarquinia, e nell'Etruria occidentale, a Populonia e nell'isola d'Elba).

37. D'Agostino (1990), pp. 73, 84.

sto riprodotta[38]. Élite etrusche sono documentate a Pontecagnano (e, più tardi, a Napoli e a Capua)[39]. È stato plausibilmente sostenuto che Pitecusa fosse responsabile di alcune delle corrispondenze, esatte e degne di nota, della cultura materiale[40]. Sembra abbia avuto un impatto particolare sugli Opici (in Campania), dove ceramica del medio e del tardo geometrico – *kotylai*, ceramica di Aetos 666, alcune coppe *à chevron*, coppe seriori tipo *Thapsos* e *oinochóai* – è stata trovata in sepolture (specialmente nella valle del Sarno)[41]. A Cuma, la ricca tomba aristocratica di Fondo Artaico (730-720 circa) includeva uno scudo etrusco come coperchio del lebete contenente le ceneri del defunto. Sono stati inoltre ritrovati 52 oggetti metallici, anche d'oro, d'argento o di elettro. O la tomba indica una significativa influenza etrusca oppure, come ritiene Strøm, vi fu forse seppellito proprio un etrusco[42]. Fibbie trovate nella tomba confermano anche l'osservazione di Buchner, che gli ornamenti personali usati dai Greci a Cuma e a Pitecusa nella seconda metà dell'VIII secolo «erano *identici* a quelli usati in Etruria e nel Lazio»[43].

Si potrebbe sostenere che non fossero necessariamente euboici i Greci che avevano introdotto Odisseo tra gli Etruschi. Si ammette di solito che i Greci di Ionia (Euboici inclusi) abbiano avuto sulla cultura etrusca tra VIII e VI secolo l'impatto più significativo. I più noti tra loro, i Focei[44], commerciavano e fondavano colonie nel Mediterraneo occidentale (Spagna, Massalia, Corsica) e in Adriatico prima del 600. Dopo la conquista della loro patria per mano persiana nel 545, un numero maggiore di Focei giunse in Occidente, con l'esito della famosa battaglia di Alalia (Corsica) e il conseguente abbandono della Corsica, forse l'aumento della popolazione a Massalia, la fondazione di Elea in Italia e un massacro dei Focei per mano etrusca cui si pose rimedio con sacrifici animali[45]. È assai probabile che i Focei fossero responsabili del-

38. Boardman (1957), pp. 9, 24-5; Cristofani (1978), pp. 35-6. Sulle copie locali cfr. il commento di A. M. Small, in AA.VV. (1979b), p. 191.

39. Bartoloni (1989); D'Agostino, Gastaldi (1988). D'Agostino interpreta la documentazione funeraria come indice del fatto che la popolazione locale in Campania includeva molti Opici (D'Agostino, 1988).

40. Buchner (1979), p. 133.

41. D'Agostino (1979, 1982). Il piccolo numero di coppe tipo *à chevron* crea difficoltà per determinare la cronologia (cfr. la tavola in Ridgway, 1992, p. 132).

42. Buchner (1979), pp. 130-1, 138; Frederiksen (1979), p. 290; Albore Livadie (1975); *contra* Strøm (1971, pp. 47, 59 ss., 98 ss.; 1990, p. 90).

43. Buchner (1979), p. 133; *contra* Strøm (1990), p. 90. Cfr. Coldstream (1993), pp. 90-5 sulla possibilità di matrimoni misti. Il lavoro di Coldstream trascura molto del dibattito precedente; cfr. Graham (1984).

44. Gras (1985), pp. 627, *passim*.

45. Erodoto, I, 165-167.

la diffusione di divinità greche come Artemide (l'etrusca *Artumes*) e Apollo (l'etrusco *Apulu*). Eracle (l'etrusco *Herkle*), in particolare, divenne ora molto popolare tra loro[46]. L'espansione di Focea a Occidente sembra tuttavia aver avuto poco a che fare con i *nostoi* in generale e, in particolare, con quello di Odisseo. Inoltre, la vicenda dei Focei appartiene per lo più alla seconda metà del VII secolo; poiché una pittura vascolare, con un'inconfondibile scena odissiaca, dall'etrusca Caere, è nota all'incirca nella metà del VII, dovremmo, a quanto pare, cercare un testo più antico, nel quale il nome dell'eroe (l'etrusco *Utuse*) fosse adottato dagli Etruschi.

Sotto il profilo della concreta presenza in Italia, più antica dei Focei era la colonia di Sibari. Timeo dice che essa era nota per le sue amichevoli relazioni con gli Etruschi[47], ma non è troppo chiaro quando queste iniziarono. Sembra sia stata una rotta di terra che passava per Posidonia, colonia di Sibari, il cui territorio raggiungeva la foce del Sele. Un autore tardo la definiva insediamento in parte etruschizzato[48], e le sue celebri pitture sono state giudicate identiche a quelle di un gruppo etrusco meridionale[49]. Di nuovo, l'impressione è che Sibari sia, in qualche modo, un fenomeno tardo per poter essere stata responsabile della familiarità etrusca con Odisseo. I suoi principali legami possono avere avuto a che fare più con l'esportazione delle stoffe tinte da Mileto, particolarmente care agli Etruschi[50].

La ceramica corinzia fu molto popolare tra gli Etruschi, specialmente intorno al 625, ed essi presto la imitarono[51]. L'esule aristocratico corinzio Demarato si dice sia migrato a Tarquinia, in Etruria, con tre artisti, e che fosse padre di Tarquinio Prisco, più tardi re di Roma[52]. Combinando nobiltà e artigianato, Demarato è buon esempio di un'altra via di diffusione. Ma l'ultimo terzo del VII secolo non sembra essere stato il contesto iniziale dell'incontro degli Etruschi con Odisseo: fosse stato questo il caso, la forma del nome etrusco dell'eroe nel V secolo avrebbe seguito l'ortografia corinzia (*Olytteus*), non euboica (*Odysseus*).

Il contesto più plausibile dell'incontro degli Etruschi con Odisseo resta, perciò, il contatto con la generazione degli Euboici che bevvero

46. Richardson (1964), p. 233; cfr. Jourdain-Annequin (1989), pp. 247, 361, 485; Torelli (1984), pp. 16-23; Spivey, Stoddart (1990), p. 101.

47. Timeo, *FGrHist* 566 F 50.

48. Aristosseno, in Ateneo, 14, 632a.

49. Pallottino (1974), pp. 100, 122.

50. Heurgon (1973), p. 86; Rathje (1979), p. 145.

51. Strøm (1971), p. 11; Hus (1976), p. 78 (teorie diverse).

52. Polibio, 6, 11a 7; Plinio il Vecchio, 35, 43, 152; Dionigi di Alicarnasso, *Antichità romane*, 3, 46, 3-5. Cfr. Blakeway (1935); Musti (1987); Ridgway (1992), p. 143.

dalla coppa di Nestore a Pitecusa, specialmente nella seconda metà dell'VIII secolo. Diversamente dai Focei, che fiorirono nel tardo VII secolo, gli Euboici avevano in sostanza abbandonato il loro commercio d'oltremare e la colonizzazione dopo la fine dell'VIII secolo. La seconda metà dell'VIII secolo fu il periodo del vigoroso contatto e acculturazione euboico-etrusca, e la forma più espressiva di questo contatto fu l'adozione dell'alfabeto. Gli Etruschi appresero il loro alfabeto dagli Euboici di Pitecusa e Cuma[53]. Nel 700 circa esso era stato assimilato e già influenzato dalle esperienze della fonetica etrusca. Sembra si attribuisse all'alfabeto un'importanza intrinseca. Le tavole di Marsiliana d'Albegna, per esempio, che conservano un'intera serie di alfabeto greco, furono collocate in un lebete all'interno di una tomba datata circa al 675-650[54]. Il modello di diffusione dell'alfabeto, specialmente durante il VII secolo, indica che fu introdotto da Greci o da Etruschi che avevano nozione della precisa natura della fonetica greca. Nella direzione indicata da Walter Burkert relativamente al modo in cui l'alfabeto semitico settentrionale fu distribuito tra i Greci[55], sembra ragionevole assumere che anche in Italia fossero coinvolti singoli "precettori". Potrebbero essere stati simili ai singoli artigiani e ceramisti che lavorarono tra gli Etruschi e furono probabilmente responsabili della rapida diffusione dei vasi di tipo greco.

Tra gli artisti greci che, nel secondo quarto del VII secolo, si erano stabiliti a Caere, in Etruria, adattando il proprio stile al gusto locale, ci fu il ceramista del cratere di Aristonoto (cfr. FIG. 5.3). Il cratere in sé può indicare l'adozione dello stile di vita greco associato al simposio; è un oggetto elaborato, e fu probabilmente usato in modo molto simile a quelli greci. È possibile che ci fosse una preferenza per crateri in metallo più costosi, ma ciò non dovrebbe escludere una funzione simposiale per questo cratere in ceramica, meravigliosamente dipinto. Durante il simposio, il cratere sarebbe stato collocato al centro, e i bevitori vi avrebbero attinto vino per versarlo nelle coppe. Il loro sguardo avrebbe potuto cadere su una qualsiasi sua decorazione (scene dipinte e scrittura, in questo caso), e su questo dovette talvolta svolgersi la conversazione. Le scene dipinte sul cratere di Aristonoto presentano una battaglia navale associata alla scena di Odisseo e i suoi compagni che accecano il Ciclope Polifemo. Se confrontato con le raffigurazioni coeve dell'acceca-

53. Guarducci (1967); Cristofani (1972); Ridgway (1992), p. 141; Jeffery (1990), pp. 236-7.

54. Cristofani (1979), p. 379; Jeffery (1990), p. 236.

55. Burkert (1992), pp. 28-33; cfr. Powell (1991a), pp. 123-80.

FIGURA 5.3
Cratere di Aristonoto, lato (a), (b). Da Cerveteri, 650 circa. Roma, Musei Capitolini

mento di Polifemo, esso «concorda molto da vicino con l'*Odissea*»[56]. Lo stesso si può dire oggi del coevo *pithos* dipinto che mostra un'enorme anfora di vino nel centro della scena, e Odisseo con i compagni che acceca Polifemo seduto[57]. Nel cratere di Aristonoto ci sono segni in carattere euboico[58]. Vediamo, perciò, che nel secondo quarto del VII secolo scrittura, stile di vita e temi epici si combinarono, a illustrare la diffusione del motivo di Odisseo tra gli Etruschi. È chiaro allora che Odisseo,

56. Ahlberg-Cornell (1992), pp. 94-5. Per altre rappresentazioni di scene dall'epica omerica nell'arte etrusca cfr. Colonna (1980); Massa Pairault (1994), pp. 19-23.

57. AA.VV. (1994a), pp. 182-6.

58. Jeffery (1990), p. 239.

rappresentato sul cratere in una delle scene narrative dipinte più popolari dell'*Odissea*[59], fosse noto agli Etruschi al tempo in cui il cratere di Aristonoto fu costruito nell'etrusca Caere, ed è probabile, poiché fu adattato al gusto corrente, che ciò implichi una preliminare conoscenza di Odisseo[60]. Si è anche pensato che la scena indichi che un principe etrusco si ritenesse discendente di Odisseo (con l'immagine navale che alluderebbe all'attività di pirateria etrusca)[61], ma idee del genere sono destinate a restare congetturali. I caratteri euboici forniscono un'ulteriore prova, se ve ne fosse bisogno, dell'identità degli agenti di questa diffusione culturale. È dunque ovvio che gli Etruschi già chiamassero Odisseo qualcosa come *Utuse*, anche se una testimonianza epigrafica diretta viene per noi molto dopo.

La connessione simposiale del cratere di Aristonoto richiama il contesto della coppa di Nestore di Pitecusa. L'usanza del simposio, manifesta nell'*Odissea* (nel canto di Demodoco, per esempio)[62], sembra materialmente documentata fra Greci ed Etruschi durante la seconda metà dell'VIII secolo[63]. Benché si possa contestare che "simposio" sia termine adatto già nell'VIII secolo, in pochi negherebbero che l'insieme dei suoi elementi fosse presente a quel tempo[64]. Il simposio potrebbe essere stato anche contesto di scambio dei doni e dei beni di lusso scoperti nelle tombe principesche greche ed etrusche[65]. Tali tombe, che si datano al tardo VIII secolo, sono state scoperte a Cuma euboica, in Etruria e nel Lazio. Contemporanee ad esse sono le tombe principesche a Eretria, in Eubea, e a Pafo e Salamina di Cipro, e di esse si è detto che i tratti salienti siano stati ispirati dalle descrizioni omeriche, in particolare da quelle del funerale di Patroclo[66]. Influenze simili potrebbero avere contagiato gli Etruschi[67].

Nella misura in cui si può parlare di "società omerica", gli Etruschi di questo periodo sembrano adattarsi al quadro altrettanto bene dei Greci[68]. È vero che l'idea del banchetto non deve avere per forza rag-

59. Cfr. Shapiro (1994), pp. 49-54; Touchefeu-Meynier (1968), p. 10 e, in generale, per la diffusione delle scene odissiache, Buitron *et al.* (1992), pp. 31-74.

60. Cfr. Dench (1995), p. 39 e cap. 1, note 31 e 32.

61. Massa Pairault (1994), pp. 19-20.

62. Cfr. Slater (1990).

63. Questa la conclusione generale dello studio di Rhatje (1990).

64. Murray (1994); cfr. Schmitt Pantel (1992), pp. 46-8. Sul contesto funerario del simposio etrusco cfr. Murray (1988); Bartoloni, Cataldi Dini, Zevi (1982).

65. D'Agostino (1977b); cfr. Holloway (1994), pp. 156-60.

66. Coldstream (1977), pp. 349-51 con Ridgway (1992), p. 138. Cfr. anche *supra*, CAP. 3 e nota 54.

67. Ridgway (1992), p. 138.

68. Cfr. Frederiksen (1979), p. 294; Ampolo (1980), pp. 165-92.

giunto gli Etruschi attraverso i Greci, e che il simposio etrusco probabilmente non fu espressione di una cornice sociale di riferimento greca. Nel Vicino Oriente il banchetto reclinato era ben conosciuto, ed è possibile che suoi agenti culturali fossero i Fenici[69]. Comunque, gli stretti contatti, in particolare tra gli Euboici di Cuma e gli Etruschi, così come la diffusione di indiscutibili oggetti simposiali greci[70] e i prestiti etruschi di nomi greci per i vasi[71], dovrebbero portare alla conclusione che l'influenza greca sulle riunioni simposiali etrusche fosse fortemente sentita.

Il simposio della seconda metà dell'VIII secolo fu "omerico" nel contenuto e nella forma: come illustrano i canti di Femio e Demodoco nell'*Odissea*, soggetto poetico cantato nei simposi furono spesso i *nostoi*. Omero descrive simposi, e i Greci (e gli Etruschi) si sdraiavano in simposi di stile omerico, bevendo da coppe con motivi omerici espressi o in versi iscritti (come sulla coppa di Nestore a Pitecusa) o in scene dipinte, come l'accecamento di Polifemo. Anfore da trasporto, come quella scoperta a Pitecusa, con il sigillo che raffigura Aiace trasportare Achille (700 circa), dovettero essere note agli Etruschi[72]. Parrebbe perciò che Odisseo, in particolare, ritenuto dai Greci del 700 circa progenitore degli Etruschi (cfr. *infra*, CAP. 6), abbia avuto un ruolo speciale come eroe mediatore nell'incontro con i coloni greci di una cultura aristocratica non greca di abitudini simili, che beveva alle loro stesse coppe e che con essi, è probabile, s'intratteneva piacevolmente. Nel corso dell'VIII e del VII secolo le élite greche ed etrusche passarono attraverso un'intensa acculturazione di costumi e idee[73]. Escludere Odisseo da tale contesto richiederebbe, credo, una giustificazione del tutto particolare.

Perché Odisseo avrebbe interessato gli Etruschi, e perché, dal punto di vista greco, fu scelto Odisseo come matrice della definizione etnica degli Etruschi?

Abbiamo visto che nell'ultimo terzo dell'VIII secolo Omero era familiare ai coloni di Pitecusa. Se ci volgiamo al contesto geografico di comunicazione culturale tra gli Euboici e gli Etruschi, possiamo forse stimare perché Odisseo sia stato significativo per questi ultimi. La questione principale è, a mio avviso, il fatto che Pitecusa e Cuma fossero

69. Cfr. Lichtenstein (1968); Grottanelli (1981); Dentzer (1982); Strøm (1984).

70. D'Agostino (1990), p. 76. D'Agostino sottolinea che la tomba 168 da San Valentino, in aggiunta al vasellame greco da bevuta, conteneva anche il vaso principale del simposio, un cratere, ma sospende il giudizio.

71. Per esempio *lékythos* = *lechtum*, *kylix* = *kulichna*, *askós* = *aska*. Cfr. Colonna (1973-74).

72. Ridgway (1992), pp. 89-90.

73. D'Agostino (1977a).

prospicienti la Campania, che il Lazio, a nord, separava dall'Etruria. Sia Etruschi che Greci erano nuovi venuti in quest'area, una regione in cui si mescolavano varie influenze[74]. Come ha mostrato Bruno D'Agostino, la distanza della Campania dall'Etruria indica che i contatti etruschi – come quelli dei Greci – con quest'area avvennero per mare[75]. Le città campane ospitavano una miscela di élite locali ed etrusche, fortemente influenzate dai Greci, specialmente di Pitecusa e Cuma. Nel 650 gli Etruschi erano già una presenza importante in Campania[76]. Capua, per esempio, aveva visto uno sviluppo ininterrotto a partire dal IX secolo. La stessa ceramica euboica (Pitecusa) ricorre in molti centri etruschizzati e specialmente a Capua. Vi sono altri esempi di influenza etrusca, come Nola e Pompei (dove Strabone ricorda un periodo di controllo etrusco)[77], sebbene queste possano essere state fondazioni greche "italicizzate"[78].

Il sito campano più significativo per dimostrare l'acculturazione delle civiltà etrusca e greca locali è Pontecagnano (*Picentia*), sul fiume Picentino. Le sue necropoli mostrano una sequenza che inizia, come in Etruria, nel IX secolo. Tombe particolarmente ricche, del 700 circa, sembrano evidenziare legami con le aree costiere[79]. Nei tipi di ceramica è evidente una forte influenza euboica. La ceramica importata offre un'interessante indicazione della circolazione, mentre la ceramica greca di fabbrica locale e le decorazioni greche su forme locali e ibride indicano modelli euboici. D'Agostino offre come esempio *skyphoi* interamente a vernice nera, ampiamente scomparsi in Grecia, ma ancora prodotti in Eubea (medio geometrico II) nel periodo in cui compaiono, fatto degno di nota, a Pontecagnano. Questi vasi sono indizio di un contatto stretto e diretto[80].

Contrariamente ai conflitti di VI e V secolo (le sconfitte etrusche nelle guerre contro Cuma, nel 525/524, 506 e 504[81], e l'intervento di Siracusa nel 474), le relazioni greco-etrusche durante l'VIII e il VII secolo sembrano essere state molto più pacifiche. Anche i rapporti e i punti di contatto nel VI secolo furono vari e complessi. I Greci abitavano, in piccole

74. Cfr. Strøm (1990), che sottolinea di più le connessioni con il Vicino Oriente.
75. D'Agostino (1990).
76. Frederiksen (1984), pp. 117-29.
77. Strabone, 5, 4, 8; cfr. Frederiksen (1979), p. 297.
78. Lomas (1993), pp. 28-30.
79. Cfr. D'Agostino (1990), con riferimenti a suoi precedenti e importanti lavori; cfr. Frederiksen (1979), p. 279; Rathje (1979), pp. 152 ss. con Plinio il Vecchio, 3, 5, 70; Cuozzo (1994).
80. D'Agostino (1990), pp. 78-80.
81. Dionigi di Alicarnasso, *Antichità romane*, 7, 6 1-2.

comunità, porti etruschi come Gravisca e Pirgi[82]. C'era anche un'ampia varietà di residenti greci: prigionieri, commercianti, meteci, artigiani, amici ospitali di estrazione aristocratica, esuli politici e così via[83].

Per ricapitolare sul contesto geografico e sul suo significato: la Campania, prospiciente Pitecusa e Cuma, dove né Greci né Etruschi costituivano la maggioranza della popolazione, ebbe funzione di punto d'incontro delle élite mercantili e aristocratiche. Per via della sua natura di zona di frontiera commerciale e coloniale, la Campania ebbe un ruolo di mediazione nell'acculturazione greco-etrusca. Il ruolo delle élite locali non greche e non etrusche, per esempio a Pontecagnano, resta vago, ma si può sospettare che fosse piuttosto significativo. Né la presenza greca né l'etrusca sembrano aver costituito una minaccia territoriale nel periodo iniziale dell'incontro culturale (seconda metà dell'VIII secolo), e non dovrebbe sorprendere che non troviamo *nostoi* che funzionino come miti di legittimazione territoriale. Come attraverso una lente d'ingrandimento, il discorso mitologico greco mediava ed esprimeva le identità dei popoli incontrati, non l'annessione delle loro terre.

Durante i secoli VIII e VII, gli Etruschi furono piuttosto simili ai Greci per quanto attiene alla loro posizione in Campania: erano anch'essi coloni, commercianti e talora residenti. La situazione coloniale stessa si prestava all'applicazione del mito ai nuovi territori e ai nuovi popoli incontrati. I miti greci d'origine e di viaggio penetrarono nella cultura etrusca, forse tra amici ospitali, insieme al vino bevuto nei simposi aristocratici. Raggiunsero gli Etruschi anche con gli altri aspetti del contatto e dell'adozione della cultura greca attraverso l'arte, gli artigiani e i maestri d'alfabeto. In breve, la medesima esigenza coloniale e la medesima situazione di stranieri introdottisi in terre nuove, condivisa dagli Etruschi e dai Greci, accrebbero l'interesse per le leggende greche in quanto significative e adattabili.

Ci si potrebbe chiedere perché gli Etruschi adottarono il greco Odisseo, mentre non è testimoniata l'adozione di una mitologia etrusca. La questione riguarda la maggior parte delle civiltà mediterranee in molti periodi storici. I *nostoi* greci, prodotto della guerra di Troia, fornirono un'etnografia del Mediterraneo e insieme una cornice di identità. I Romani, i Franchi invasori nel primo Medioevo, i Britanni, i Portoghesi (Lisbona significa, alla lettera, "la città di Ulisse/Odisseo") e altri si sono posti sul versante greco dell'espressione mitologica. Gli eroi di *nostoi* reduci da Troia (sia greci sia troiani) non sono che i più famosi; i Greci

82. Torelli (1977, 1990a); Ridgway, Serra (1990).
83. Frederiksen (1979), p. 290.

stessi narravano anche delle origini etniche dei Cretesi, degli Arcadi, dei Pelasgi e così via. Qual era la forza dei miti greci delle origini (quello delle origini troiane è un mito greco esso stesso), al punto da conquistare così tante civiltà?

I Greci avevano forse più "autorevolezza". Nel suo brillante articolo *Origines gentium*, Elias Bickerman suggerisce che il successo dei miti greci delle origini sia dipeso dal fatto che le altre popolazioni avevano ceduto all'aspetto "scientifico" della visione greca delle cose. Ognuno aveva miti, ma i miti greci erano anche l'esito di una "ricerca". Bickerman sostiene che i Greci di età classica non prestarono mai troppa attenzione a ciò che i nativi avevano da dire sulle proprie origini; ciò che contava era ciò che i Greci "sapevano"[84]. Tucidide, per esempio, dice che, sebbene i Sicani di Sicilia pretendano d'essere autoctoni, la "verità" è che erano Iberi migrati in Sicilia[85]. Ne è testimonianza la frustrazione di un Flavio Giuseppe nel *Contro Apione*, il quale accusa i Greci di non aver letto le fonti giudaiche. Spesso i miti greci delle origini erano ritenuti non miti ma scienza. Fu il riconoscere che questa scienza era il risultato di un'indagine razionale che indusse alcuni popoli non greci a sottomettervisi. Più tardi, forse nel VI secolo, gli Etruschi sembra adottassero la teoria greca "scientifica" delle proprie origini lidie – non da Odisseo[86]. La situazione fu tale anche nel corso del periodo arcaico, prima che emergessero logografia e storia?

Ovviamente no, perché Odisseo contraddice alla teoria delle origini lidie, ma anche perché Omero può essere stato "autorevole". Che avessero raggiunto o no la loro forma finale già nella seconda metà dell'VIII secolo, *Iliade* e *Odissea* sembrano essere già esistite nel 700. Erano poderosi poemi epici, cantati, citati e rappresentati nell'arte figurativa. Erano qualcosa con cui gli Etruschi non potevano competere. La loro forza, la loro bellezza, il loro lessico eroico e aristocratico trascesero l'ambito greco e furono adottati anche dai non Greci. La funzione dei miti greci delle origini nella loro foggia "scientifica" in età classica fu adempiuto, nel primo arcaismo, dalla grande epica. Potrebbe essere proprio un caso in cui, con Anthony Smith, «l'etnia più piena impone il ritmo a quella vuota»[87]. Ecco perché Odisseo fu portato in Italia come progenitore (Esiodo) o, secondo una delle continuazioni dell'*Odissea*, nei viaggi successivi al suo primo ritorno. Gli Etruschi, un "popolo" che prese

84. Bickerman (1952); cfr. Dench (1995), p. 35.
85. Tucidide, 6, 2, 2.
86. Cfr. *infra*, CAP. 6 e nota 12.
87. Smith (1986), p. 178 con Appadurai (1981).

forma al tempo dell'incontro con le civiltà greca e fenicia (alcuni potrebbero vedervi una relazione casuale), stavano forse anche formandosi un'idea di chi fossero. Fu probabilmente in un contesto simile che adottarono la storia di *Utuse*, Odisseo[88].

Qualcosa di analogo a ciò che accadde in seguito ai Romani ebbe luogo, a quanto pare, tra gli Etruschi. Poiché Roma fu nell'orbita etrusca fino alla fine del VI secolo, i Greci, che a partire da Esiodo avevano considerato Odisseo progenitore sia dei Latini sia degli Etruschi, estesero la storia e l'applicarono specificamente a Roma (cfr. specialmente *infra*, CAP. 6). Erich Gruen suggerisce che i Romani adottassero il mito greco delle origini troiane perché in tal modo potevano, a un tempo, "appartenere" ai Greci e restarne distinti[89]. L'ipotesi è convincente, ma non si spinge abbastanza oltre sulla via della comprensione di ciò contro cui i Romani stavano, in particolare, reagendo. Esplorerò più avanti la possibilità che la successiva insistenza romana sul fatto che il solo Enea era stato loro fondatore fosse una reazione alla versione greco-etrusca della loro fondazione, che, come vedremo, associava in Italia Enea e Odisseo.

La mentalità nazionale delle origini (se posso tentare una generalizzazione) è stranamente propensa ad adottare un'opinione straniera. Ciò non è forse diverso dallo snobismo, una delle forze più sottostimate dalla storia sociale. In un certo senso, è un'ammissione di inferiorità; tuttavia, facendo propri il mito o le conquiste culturali di uno straniero, si può cessare di resistergli e, per loro tramite, divenire più forti. Nell'antichità, alcuni Giudei sostennero che i filosofi greci avevano carpito il proprio sapere ai saggi ebrei, proprio come certi Americani d'Africa sostengono che la saggezza dell'"Occidente" sia di origini africane[90]. È, per gli uni e per gli altri, essenzialmente un modo per accettare e integrare la cultura dell'Altro. Il mito del colonizzatore può essere adottato dal colonizzato, ma con una svolta imprevista. I Romani sembrano avere adottato un mito etruschizzato, ma si ritagliarono la propria nicchia indipendente isolando Enea da Odisseo.

L'adozione, da parte di Etruschi e Romani, del mito greco di fondazione non è priva di paralleli. In generale, come ha osservato Juliette de

88. Ridgway (1992, p. 138), citando l'idea di Coldstream, secondo cui i Greci dettero a Cipro, nel tardo VIII secolo, «il più grande dei doni» nella forma dell'epica omerica, aggiunge che gli Euboici fecero lo stesso con gli Etruschi: «Non poterono la *kotyle* di Nestore, l'impronta del sigillo con Aiace e Achille, aspetti del rito funerario a Pitecusa, avere similmente conseguenze importanti per la circolazione dei poemi omerici a Occidente?».

89. Gruen (1992), p. 21.

90. Per esempio James (1992).

La Genière[91], il livello e il grado di acculturazione dipendono spesso dal grado di prontezza della cultura in questione. L'ellenizzazione dei Siculi in Sicilia, per esempio, ebbe per esito la ribellione nazionale, in stile greco, di Ducezio[92]. Di contro, i Messapi sembrano aver opposto resistenza agli influssi politici greci (specialmente tarantini), pur non respingendo la cultura materiale dei Greci. I Segestani (Elimi) in Sicilia offrono un esempio di tipo romano: furono considerati "troiani" e adottarono le forme esteriori di una città greca (incluso il famoso tempio incompiuto di Segesta), ma restarono "barbari" e fieri oppositori dei tentativi greci di colonizzazione ed espansione[93]. Anche gli Elimi si avvicinano al modello della civiltà non greca che resiste al primo assalto della colonizzazione greca ma adotta il mito greco delle origini. Proprio come Odisseo "fondò" Roma, altri eroi dei *nostoi* furono i fondatori della maggior parte delle città non greche. Epeo, Diomede e Filottete, per esempio, furono associati a città come Lagaria, Chone, Makalla, Krimissa e Segesta. I loro *nostoi* sono ovviamente non omerici, perché secondo Nestore Diomede e Filottete raggiunsero la Tessaglia e Argo[94]. L'adattamento di tali storie di fondazioni non greche attraverso eroi dei *nostoi* a siti preesistenti alle colonie greche smentisce la tesi di Jean Bérard, secondo cui associazioni del genere rifletterebbero antiche memorie micenee[95]. L'associazione con gli eroi dei *nostoi* nobilitava i non Greci in termini greci senza comportare una sottomissione alla regola politica greca, e può avere spianato la via ad alleanze politiche.

Paradossalmente, poiché colonie greche come Crotone o Cuma avevano fondatori storici e identificabili con date sicure e riconosciute, i non Greci potevano sostenere un'antichità "greca" maggiore di quella dei Greci stessi. Filottete o Diomede, per esempio, appartenevano al tempo della guerra di Troia; Miscello di Ripe achea, fondatore di Crotone verso la fine dell'VIII secolo, aveva ovviamente un'antichità e uno statuto eroico inferiori. Odisseo, sebbene non un fondatore, fu presente in Italia e associato agli Etruschi, ai Latini e alle popolazioni dell'entroterra "prima" dei coloni di Cuma. Ci si potrebbe chiedere se tali appropriazioni non greche di miti greci di fondazione non inducessero le colonie greche stesse a inventare, parallelamente, fondatori "antichi". Crotone venerava an-

91. La Genière (1978).

92. Adamesteanu (1962); Malkin (1987b), pp. 85-6.

93. Lacroix (1965b), pp. 55-72; Mele (1993-94).

94. *Odissea*, 3, 180 s. (Diomede) e 190 (Filottete). Sui rapporti di Epeo con Metaponto e Lagaria cfr. Pseudo-Aristototele, *De mirabilibus auscultationibus*, 108; Licofrone, *Alessandra*, 930 e 946-950; Strabone, 6, 1, 14. Cfr. La Genière (1991a).

95. La Genière (1978), p. 274.

che un "antico" eroe eponimo, un compagno di Eracle; Taranto si volse a un altro eponimo in aggiunta a Falanto. Ho suggerito, tempo fa, che tali eponimi fossero una risposta alla sfida di maggiore antichità lanciata dalla metropoli in Grecia; direi ora di aggiungere che i vicini non greci delle colonie greche possono aver fornito lo stimolo immediato. Sia Greci che non Greci entrarono perciò in una sorta di competizione per le nobili origini greche, specialmente nell'ambito del mito troiano.

Uno iato significativo separa le fonti antiche e le successive, per lo più tardo-classiche ed ellenistiche, che pongono Odisseo in rapporto con gli Etruschi. Quando abbiamo di nuovo sue notizie, Odisseo non è più propriamente connesso con la Campania, vista attraverso gli occhi dei protocoloni greci come progenitore dei *Tyrsenoi*, sebbene possa ancora essere vagamente legato a Pitecusa[96] o ritratto come approdato a Cuma dopo la sosta presso Circe[97]. Odisseo fu etruschizzato, connesso con particolari siti etruschi, e a lui fu dedicato un culto (sul modello greco) in qualità di eroe fondatore dell'etrusca Cortona.

Abbiamo visto che l'etrusco *Utuse* (*Odysseus*) appare, senza un chiaro contesto, nelle iscrizioni a partire dal V secolo e che la vicenda di Odisseo, osservata nelle pitture vascolari, deve essere stata familiare agli Etruschi già alla metà del VII. A parte le rappresentazioni visive, la prima fonte a fornire una storia etrusca è Teopompo[98]. Giocando sul tema dell'infedele Penelope, che induce Odisseo a una seconda partenza da Itaca, Teopompo fa navigare l'eroe verso la Tirrenia, ove fonda la città di Gortynaia (Cortona, non distante dal lago Trasimeno). Qui Odisseo muore ed è venerato dalla popolazione. Ciò sembra compatibile con il frammento della *Costituzione degli Itacesi* di Aristotele[99], discusso in precedenza (cfr. *supra*, CAP. 4), dove l'eroe parte per l'Italia dopo il suo primo ritorno a Itaca. Un altro frammento[100], in un contesto di epitaffi per gli eroi che avevano preso parte alla guerra di Troia, conserva due epigrammi sulla sua sepoltura in Etruria. Licofrone, cui sono note le sue vicende italo-etrusche, ma che contamina varie tradizioni, segue la *Telegonia* nel far morire il suo Odisseo a Itaca, per mano di Telegono, il figlio avuto da Circe. Le ceneri di Odisseo, tuttavia, sembrano raggiungere Gortynaia: «Perge, collina dei Tirreni [il monte Perge, vicino Cortona?], riceverà le sue ceneri nella terra di Gortina»[101].

96. Licofrone, *Alessandra*, 688-693 e scoli al v. 688.
97. Pseudo-Scimno, 225-241.
98. Teopompo, *FGrHist* 115 F 354 = scoli a Licofrone, *Alessandra*, 806.
99. Aristotele, fr. 507 Rose = Plutarco, *Questioni greche*, 14.
100. Pseudo-Aristotele, *Peplos*, 640, 12-13 Rose.
101. Licofrone, *Alessandra*, 795 e 807; Phillips (1953), p. 65.

Il punto più importante qui è la chiara implicazione cultuale. Nel momento in cui la nostra fonte letteraria fa riferimento a pratiche di culto, essa smette d'essere strettamente letteraria. In altre parole, dobbiamo valutarla conformemente a criteri diversi da quelli utilizzati per gli antichi eruditi che rimandano gli uni agli altri. Il culto indica una realtà viva, anche se questa realtà resta per la maggior parte sconosciuta e sfuggente. Non sappiamo quando iniziò il culto di Odisseo, né ci è chiara la sua funzione. In Epiro e in Etolia la "tomba" dell'eroe aveva una funzione profetica e oracolare. Al contrario, nell'etrusca Cortona egli sembra avere avuto il ruolo di fondatore di città nei termini del modello coloniale greco. Il culto, piuttosto ovviamente, era il culto di un fondatore, fornendo un simbolo di orientamento comune, di identità collettiva, e una percezione del "principio"[102]. In Italia e in Sicilia, in particolare, i culti del fondatore avevano una particolare prominenza, e sembrano aver offerto una cornice concettuale per l'emulazione da parte di altri popoli, come gli Etruschi e, più tardi, i Romani. Dal V secolo sembra che identità e origini etniche siano state percepite per lo più in termini greci. Si ha l'impressione che, dall'età ellenistica, alcune tradizioni abbiano esteso il ruolo di Odisseo da fondatore di Cortona a guida dell'intera migrazione etrusca e del suo insediamento in Italia. È possibile che Timeo, e certamente Licofrone, parlino dell'eroe in questi termini. Licofrone probabilmente attinge a una delle contraddittorie tradizioni sulle origini etrusche per inserirvi Odisseo. Secondo Ellanico[103], un certo Nanas avrebbe guidato i Pelasgi dalla Tessaglia, navigato sino al fiume Spines (alla sommità dell'Adriatico) e proseguito fino a prendere Crotone (probabilmente l'etrusca Cortona). Forse perché l'eroe era indipendentemente identificato come fondatore di Cortona e come destinatario di un culto lì, Licofrone identifica questo Nanas con *nanos*, "piccolo di statura", segnatamente Odisseo[104]. Il «*nanos* che nel suo peregrinare esplorò tutti i recessi del mare e della terra», dice Licofrone, si unì a Enea con un'armata amica[105].

Nel periodo che seguì, quando le influenze elleniche furono forti e ubique, diviene evidente una diretta determinazione etrusca ad accogliere Odisseo. Pur venendoci da fonti greche, si fondò certamente sul-

102. Malkin (1987b), *Parte seconda*.

103. Ellanico, *FGrHist* 4 F 323a; Teopompo, *FGrHist* 115 F 354.

104. Licofrone, *Alessandra*, 1242-1245. Sulla bassa statura di Odisseo cfr. *Iliade*, 3, 193; *Odissea*, 6, 230.

105. Phillips (1953), pp. 60-1; Horsfall (1979b), p. 381; Dury-Moyaers (1981), pp. 65-72; Poucet (1983), pp. 148-9.

l'antica associazione greca di Odisseo con gli Etruschi, ma mutò carattere, apparendo più "indigena": Odisseo non è semplicemente un progenitore, e i suoi figli non sono più soltanto i regnanti sui Tirreni. La "indigenizzazione" segue – e come potrebbe essere altrimenti? – una cornice greca di riferimento. Ora, in termini molto concreti di colonizzazione greca, l'eroe diviene un fondatore etrusco e il destinatario di un culto di fondazione.

5.3
Conclusioni

Prospiciente il golfo di Napoli e la terraferma campana, Pitecusa è scenario di una delle prime voci percepibili dalla Grecia della metà dell'VIII secolo. Questa voce, con il suo triste contesto funerario e i suoi gioiosi versi simposiali, appartiene alla prima generazione dei più antichi occupanti greci nel Mediterraneo occidentale. L'iscrizione sulla coppa di Nestore testimonia lo stile di vita degli Euboici a Pitecusa e ciò che avevano in mente: un celebre personaggio dell'*Iliade* e una dettagliata descrizione della sua coppa. Una scena di Aiace che trasporta il corpo di Achille indica inoltre familiarità con l'argomento non solo dell'*Iliade* ma anche del ciclo troiano. Odisseo, una figura preminente nell'*Iliade*, nell'*Odissea* e nel ciclo, era quasi certamente altrettanto familiare. È forse significativo che, per le generazioni a seguire, la coppa di Nestore avesse un significato particolare in Campania. Anche Pitecusa euboica e Cuma, sulla terraferma campana, una zona di frontiera dove sia Greci che Etruschi erano nuovi arrivati, costituirono il contesto dell'acculturazione greco-etrusca. È qui, probabilmente, che l'alfabeto euboico, il simposio e i miti greci furono trasmessi. Il contesto archeologico dei contatti tra Euboici ed Etruschi, la consapevolezza dell'epica omerica tra gli Euboici, l'adozione etrusca dell'alfabeto euboico e, in particolare, della forma euboica del nome di Odisseo, i motivi odissiaci nell'arte etrusca e i versi espliciti di Esiodo su Odisseo come padre di coloro che avevano regnato sugli Etruschi hanno aperto la via alla discussione sul tema Odisseo e gli Etruschi.

Dalla prima metà dell'VIII secolo l'influenza greca sull'emergente civiltà etrusca fu ampiamente avvertita, sebbene gl'influssi sugli Etruschi non si possano più considerare come puramente greci o unilaterali; i Fenici ebbero a loro volta un ruolo, e gli Etruschi stessi si dettero da fare. La cultura greca penetrò in una varietà di modi, inclusa l'importazione di beni materiali, manufatti locali e imitazioni, immigrazio-

ne individuale di artigiani greci (Aristonoto) e di aristocratici (Demarato), contatti diretti con le colonie di Pitecusa e Cuma, relazioni di amicizia ospitale e stili simili di vita simposiale, apprendimento dell'alfabeto. Gli Etruschi sembrano aver condiviso con i Greci aspetti della "società omerica" che potrebbero aver incluso, come nell'*Odissea*, i racconti dei *nostoi*.

Ho suggerito che la situazione "coloniale" in Campania, comune sia ai Greci che agli Etruschi, abbia indotto questi ultimi a mutuare miti greci in quanto significativi e adattabili. Non furono utilizzati come miti di legittimazione territoriale, perché in quell'epoca né i Greci né gli Etruschi costituivano una minaccia sul territorio per le popolazioni locali, né gli uni per gli altri. Il discorso mitologico greco mediava ed esprimeva non l'annessione di terre, ma le identità etnografiche dei popoli incontrati.

Non si riscontra nessuna controparte etrusca di Odisseo/*Utuse* tra i Greci. Sembra che i Greci non siano stati inclini a adottare i miti degli Etruschi (o degli Opici) come "spiegazione" di ciò che trovavano in Italia. Nel valutare perché gli Etruschi fossero condizionabili, ho esteso al periodo arcaico l'ipotesi di Bickerman relativa al periodo classico, quando i miti etnografici greci avevano l'autorità dell'inchiesta scientifica, sostituendo "Omero" ad "autorità scientifica". L'epica omerica non solo era attraente sul piano estetico e sociale, ma offriva un "passato pieno". Nelle parole di Appadurai, gli Etruschi giunsero a condividere le convenzioni greche sulle fonti, le origini o sui garanti del passato e su «quanto strettamente ogni passato debba essere interdipendente in rapporto ad altri "passati" per assicurarsi una credibilità minima»[106]. Fu la cornice di riferimento del *nostos*, con la sua flessibilità genealogica e il suo *ethos* eroico, a fornire tale interdipendenza. Si può discutere se gli Etruschi accettarono Odisseo come loro progenitore così presto, ma certamente lo assimilarono, forse insieme a Enea, eroe troiano di *nostoi*, di cui si disse che era giunto in Italia con Odisseo.

Gli Etruschi dei periodi più tardi sembrano aver pienamente integrato il mito del *loro* Odisseo/*Utuse*: l'eroe divenne più etruschizzato, connesso con siti etruschi particolari, e a lui fu accordato un culto eroico in qualità di fondatore dell'etrusca Cortona. In certe fonti, che in apparenza attenuano la contraddizione tra l'immagine autoctona degli Etruschi e l'idea greca di VI secolo secondo cui essi erano immigrati dalla Lidia, Odisseo diviene una guida dell'intera migrazione etrusca in Italia.

106. Appadurai (1981), p. 203. Cfr. anche *supra*, p. 50.

Come vedremo nel prossimo capitolo, anche i Romani, in Italia, illustrano la tendenza dei gruppi etnici a spiegare l'"immagine della propria comunità" in termini di opinioni di stranieri intorno alle proprie origini. Questo tipo di spiegazione consentì ai non Greci di associarsi e, paradossalmente, di sostenere a volte un'antichità "greca" superiore a quella della maggior parte delle colonie greche in Italia. Al contrario, optando per il "versante troiano", i Romani, più tardi, poterono a un tempo associarsi ai Greci e restarne distinti.

6

Odisseo e l'Italia. Una visione periferica dell'etnicità

Gli Etruschi ci hanno offerto il primo contesto italico di un'espressione di identità etnica attraverso Odisseo. La fonte che illustra quest'espressione è un passo della *Teogonia* di Esiodo, nel quale Odisseo appare progenitore di altri popoli italici, segnatamente i Latini. Emerge un concetto, che definisco etnicità periferica e che ha conseguenze dirette sul ruolo di Odisseo nella fondazione di Roma.

Il passo in questione figurerà come un elemento del modello più antico dell'applicazione di genealogie di eroi dei *nostoi* a popolazioni non greche, probabilmente prima che queste fossero pronte ad adottarle per sé. Senza menzionare né città né Greci, i versi sembrano descrivere un orizzonte protocoloniale non greco, che probabilmente riflette immagini euboiche correnti una o due generazioni prima di Esiodo. Il poeta, operante quando l'attività coloniale euboica era al suo culmine, impiega la prospettiva *proto*coloniale, perché sta parlando di "tempi antichi". Così, la figura principale è Odisseo, eroe protocoloniale, il quale, al pari di Eracle, non s'insedia, ma esplora e lascia dietro sé discendenti. I suoi figli italici Latino e Agrio, eponimi dei Latini e delle selvatiche genti dell'entroterra, sono tipici della prospettiva marittima (dal mare verso la costa) degli esploratori protocoloniali e delle colonie euboiche di Pitecusa e Cuma, arrivata a Esiodo attraverso gli Euboici di Calcide.

In termini di etnicità specifica, è cruciale che questi versi non facciano riferimento all'etnografia del contatto diretto – alle popolazioni residenti immediatamente di fronte a Pitecusa e a Cuma, sulla terraferma. Queste popolazioni, tra le quali le élite aristocratiche etrusche e le élite locali di luoghi come Pontecagnano, divennero "subito" (tra il 770 e il 700?) troppo familiari (e perciò distinte e differenziate) per dare loro una denominazione generale. Piuttosto, i Latini e gli *Agrioi* (i "Selvaggi") denotano una visione periferica, una lieve traccia di ciò che sta oltre l'area del contatto diretto attraverso il commercio e la colonizzazione. Così, ai Latini, più distanti e indeterminati, si poteva attribuire una denominazione generale e un antenato eponimo, Latino.

Non è un fatto eccezionale. Come abbiamo visto, fu la periferia etnografica, più che i popoli con cui i coloni greci vennero in diretto contatto, ad acquisire, di solito, una genealogia attraverso un eroe dei *nostoi*. Odisseo, in particolare, si prestava bene a esprimere l'Oltre e il "selvaggio". Questo tipo di genealogia etnografica da eroi dei *nostoi* andrebbe distinta da altri tipi di etnografie grecocentriche: in primo luogo non appartiene al genere che fa di genti straniere originariamente "Cretesi", "Arcadi", "Pelasgi" e così via[1]; in secondo luogo è molto diverso dai tentativi dei Greci d'Occidente, per lo più nel tardo periodo classico, di attribuire *a se stessi* origini da un eroe dei *nostoi*. Piuttosto, ciò che abbiamo qui è il punto di vista della Grecia stessa (in senso moderno, geografico), a quanto pare dell'Eubea, basato sui resoconti dei parenti aristocratici di Pitecusa e Cuma. Esiodo certamente poté udire tali resoconti a Calcide, dove aveva cantato al funerale di Anfidamante.

Forse è perché il modello greco fu costante nel fornire una genealogia da eroi di *nostoi* ai non Greci con i quali i contatti erano *meno stretti* che, paradossalmente, tali genealogie divennero popolari in particolare tra genti non greche. Poiché non vennero sotto il diretto controllo delle varie colonie greche, l'estensione ad esse dei miti "etnici" greci non fu, a quanto sembra, interpretata, almeno durante le prime generazioni della colonizzazione, come una minacciosa espansione territoriale. Jean Bérard, sostenendo la presenza di riflessi del passato miceneo, osserva che la maggior parte dei *nostoi* non è in relazione con i centri coloniali greci. Gli itinerari di Diomede, per esempio, sono associati per lo più con i regni dell'"immediato Oltre"[2]. Juliette de La Genière ha buon gioco a enfatizzare l'aspetto non greco delle identificazioni degli eroi dei *nostoi* e sostiene che, in contrasto con altre regioni, nelle quali le testimonianze di contatti durante il periodo miceneo sono molto chiare (per esempio a Scoglio del Tonno, vicino Taranto, e a Tapso, in Sicilia), nelle regioni associate a eroi greci dei *nostoi* sono assenti proprio testimonianze del genere. I miti infatti non possono essere presi come deboli riflessi di contatti micenei, ma costituiscono, invece, un fenomeno della colonizzazione arcaica[3].

1. Bérard (1957), cap. II; Briquel (1984); Poucet (1985), p. 187.

2. Cfr. Bérard (1957), pp. 368-74; Braccesi (1988), pp. 137-8; Van Compernolle (1988), pp. 111-3. Cfr. anche Malkin (1998b), cap. 8.

3. La Genière (1978). È stato anche suggerito (Terrosi Zanco, 1965; Van Compernolle, 1988, pp. 115-22) che i *nostoi* greci riflettano le immigrazioni di popolazioni balcaniche, specialmente in Apulia. L'idea non è priva di fascino, perché attribuisce a immigranti non greci un'esigenza simile a quella dei Greci: esprimere la propria presenza in una nuova terra. Che ciò debba essere accaduto – o che almeno sia giunto sino a noi – può costituire un affascinante esempio di appropriazione. In ogni caso, resta una teoria, perché non abbiamo testimonianze concrete di tali migrazioni di massa.

6.1
Esiodo e Odisseo

I versi conclusivi della *Teogonia* suonano come segue:

> E Circe, figlia di Elios, stirpe di Iperione,
> generò nell'amore di Odisseo, dal cuore che sopporta,
> Agrio e Latino, senza biasimo e forte;
> e poi generò Telegono per l'aurea Afrodite;
> quelli molto lontano, nei recessi [Malkin] d'isole sacre,
> regnavano su tutti gl'illustri Tirreni.
> Calipso, divina fra le dee, Nausitoo a Odisseo
> generò, e Nausinoo, unita nell'amore desiderato[4].

La loro autenticità è stata molto discussa, e un verdetto negativo è stato emesso dal più noto commentatore di Esiodo, Martin L. West, che li relega nella tradizione esiodea del *Catalogo delle donne*, della metà del VI secolo. L'opinione di West si è mostrata molto influente[5] e, se la si accoglie, non è possibile considerare questi versi come rappresentativi di un'opinione greca del 700 circa. La sua valutazione si fonda soprattutto su considerazioni storiche esterne al testo. Rimuovendole, oltre a restituire maggior fiducia nel testo in quanto tale, mi auguro di contribuire all'intelligenza di una prospettiva protocoloniale sui *nostoi*, sulla colonizzazione e sull'etnicità. Sono certo che il dibattito continuerà con punti di vista diversi, concernenti anche fatti di lingua. Per il momento mi concentrerò sulla tesi di West, che poggia su una serie di assunzioni relative a ciò che per Esiodo sarebbe stato impossibile o inverosimile avere conosciuto personalmente o nei termini del contesto storico coevo.

Scritta in prima persona e abbondante di dettagli biografici, l'opera di Esiodo è considerata da molti come autenticamente autobiografica. Diversi studiosi suggeriscono, tuttavia, che Esiodo sia una *persona* poetica, rappresentante di voci appartenenti forse al genere della "letteratura sapienziale"; che, in sostanza, l'"autobiografia", che include un fratello (Perse) e un padre fittizio immigrato da Cuma ad Ascra, sia tutta una messa in scena, un'invenzione intesa a dar valore alle indicazioni presentate nei poemi. Richard Martin, per esempio, accettando che l'antica tradizione biografica del poeta Esiodo sia «già operativa nelle *Ope-*

4. Esiodo, *Teogonia*, 1011-1018 (trad. di G. Arrighetti, il quale invece di «nei recessi di» rende però «in mezzo ad», *N.d.T.*).

5. Cfr. Wiseman (1995), p. 46.

re e i giorni», considera la condizione dell'immigrante un espediente per rafforzare il punto di vista del *metanástes* ("pellegrino", "emigrante")[6]. La teoria della *persona* solleva molti problemi, inconfutabilità a parte. I dettagli biografici sembrano irregolari e non convenzionali: Esiodo si rivolge a un fratello, il padre non gioca il ruolo che gli è tipico nella letteratura sapienziale, è accentuato l'aspetto locale beotico, è spiegata con chiarezza la specifica distanza marittima fino a Calcide e così via. Sebbene sembrino esserci *topoi* e paralleli, la coincidenza è spesso solo generale e condizionata dai motivi. Si sa che tali *topoi* hanno anche origine nelle persone reali. Senza pretendere di appianare la questione, vorrei porre in rilievo che anche una messa in scena può prendere sostanza, come talvolta uno scrittore imprime la propria personalità sul personaggio, al fine di creare grande poesia, magari aggiungendo dettagli biografici personali per "rimpinguare" i poemi sapienziali. Se è questo ciò che accadde, potrebbe essere accaduto piuttosto presto, come sembrano indicare *Le opere e i giorni*. Altrimenti, è possibile considerare ancora la *Teogonia* in prospettiva storica, come rappresentante di un'"autentica" messa in scena dell'epoca sua. Inoltre, se accogliamo la datazione che, su basi linguistiche, Richard Janko ha proposto per la *Teogonia* e *Le opere e i giorni*, il contesto si colloca, di nuovo, intorno al 700. Continuerò perciò a chiamare "Esiodo" il poeta. Per i miei propositi, anche se era, poniamo, poeta nelle vesti fittizie di qualcuno che aveva vinto a Calcide un premio di poesia (come Esiodo dice d'aver fatto), è inverosimile che questo sia accaduto (o sia stato inventato) dopo il declino della città euboica nel VII secolo.

Che cosa Esiodo conosceva (o poteva conoscere) dell'Occidente? Che cosa potrebbe averne appreso? Diversamente da Archiloco, egli si rappresenta come privo di esperienza diretta. Archiloco, intrepido e realistico colono e poeta-soldato della metà del VII secolo, andò ramingo per il Mediterraneo da Siri alla Tracia e s'insediò a Taso. Esiodo fu l'opposto del viaggiatore e aveva paura del mare; una sola volta nella vita affrontò un viaggio marittimo di circa 65 metri, attraversando lo stretto canale che separa Calcide, in Eubea, da Aulide, in Beozia. Ma ciò non significa che egli non potesse esibire conoscenze sul mare e sul viaggio per mare – che deve voler dire, anche per il suo uditorio, conoscenza dei luoghi verso cui la gente veleggiava. Nel lungo brano delle *Opere e i giorni* che ha per argomento il mare, l'arte marinaresca e il commercio marittimo, il poeta è molto ben informato. Il passo testimonia della sensibilità di Esiodo, della sua chiara consapevolezza, dell'ironia implicita nella

6. Martin (1992a), p. 14; cfr. Griffith (1983).

menzione dell'"audace" traversata del canale d'Eubea. Inoltre, Ralph Rosen ha ottimamente mostrato che il brano della navigazione, in bilico tra il letterale e il figurato, è anche una metafora della prodezza e motivazione poetiche[7]. Questa capacità di un livello metaforico ovviamente rinforza il dotto tenore marittimo del passo che ora c'interessa.

Il brano sulla navigazione è della massima importanza per la nostra comprensione del significato del mare per i Greci di fine VIII secolo. È pieno di riferimenti al pericolo sia per le proprietà che per la vita. Esiodo non è un'eccezione: «Non credo davvero che v'è altra cosa peggiore del mare per distruggere un uomo», dice nell'*Odissea* Laodamante, il figlio di Alcinoo, re dei migliori tra i marinai[8]. Anche Archiloco rivela la stessa mesta, quasi luttuosa attitudine, parlando, per esempio, dei «dolorosi doni del potente Poseidone», a quanto pare i corpi dei suoi compagni morti annegati in una tempesta. A parte l'atteggiamento personale (e gli usi metaforici), Esiodo, con notevole arte della sintesi, fa del mare un motivo dominante. Egli riesce a parlare della migrazione di suo padre e della traversata a Calcide in Eubea e a offrire un'abbondanza di consigli pratici e, ovviamente, bene informati sull'arte marinaresca e il commercio.

Il padre di Esiodo è raffigurato come un marinaio esperto che «andava per mare, mancando di beni per vivere»[9]. La conoscenza di Esiodo, sebbene teorica, trova dunque una buona spiegazione. In implicito contrasto con quanto lui stesso aveva fatto, il padre «qui giunse una volta [*scil.* ad Ascra], compiuto un gran tratto di mare, lasciata l'eolica Cyme, sulla sua nave nera» (*Opere*, 635 s., trad. di G. Arrighetti). In altre parole, le necessità di sussistenza del padre e il suo personale viaggio oltremarino resero Esiodo ben consapevole del mare, delle sue rotte, di ciò che l'arte marinaresca comportava. Vivendo a breve distanza dall'Eubea, patria dei due maggiori centri di colonizzazione greca nell'VIII secolo, Esiodo potrebbe essere stato ben informato anche dai suoi vicini. Anche se era solo un personaggio, il poeta sarebbe appartenuto a un mondo nel quale l'informazione euboica concernente affari marittimi e terre lontane doveva essere proverbiale. È perciò erroneo tacciare il poeta di campanilismo, come fa West quando attribuisce a Esiodo (che egli ritiene persona reale) la prospettiva di un moderno paesano greco, incapace di dare a un turista inglese indicazioni su una località che si trova 80 chilometri più in là.

Esiodo era un poeta conosciuto e vincitore di un premio importante negli agoni funebri di un nobile d'Eubea. «Per le gare del forte Anfida-

7. Rosen (1990).
8. *Odissea*, 8, 138-139 (trad. di G. A. Privitera).
9. Esiodo, *Opere e giorni*, 634 (trad. di G. Arrighetti); cfr. West (1978), *ad loc.*

mante» aveva fatto la traversata fino a Calcide: «in bando molti premi avevano posto di quel magnanimo i figli»[10]. Egli ebbe il primo premio, un tripode che, al suo ritorno, dedicò alle Muse sul monte Elicona. È inconcepibile che un tale poeta potesse trattenersi dal parlare ai suoi nobili ospiti euboici. Se Anfidamante è l'euboico che morì nella guerra di Lelanto, nel 705 circa[11], allora il nostro contesto diviene anche più preciso. Questi nobili euboici appartenevano a un *milieu* particolare che, per circa una generazione, seppellì i suoi defunti in tombe principesche, secondo un rituale che ricorda la descrizione omerica del funerale di Patroclo. Gli stessi aristocratici, all'incirca nello stesso tempo e forse anche dalle stesse famiglie, erano seppelliti in modo simile in Italia, a Cuma (colonia di Calcide)[12]. Come abbiamo visto (cfr. *supra*, CAP. 5), conoscevano anche Omero abbastanza da alludere, nella sepoltura di Pitecusa, alla coppa di Nestore.

Questi Euboici di Cuma e Pitecusa avevano anche introdotto elementi della loro cultura – vasi e ornamenti di lusso, doni di scambio, il simposio, motivi omerici, l'alfabeto e storie – tra gli Etruschi. Nel 700 questi contatti si erano sviluppati per almeno settant'anni. Dobbiamo credere che un poeta attivo in quest'epoca fosse all'oscuro di tutto ciò? Esiodo non sapeva nulla degli Etruschi, sostiene West, perché i Greci ne avvertirono l'impatto solo nel VI secolo. Questo è evidentemente sbagliato. Inoltre, l'idea che Esiodo aveva degli Etruschi sembra precedere le altre opinioni greche. Nel VI secolo era emerso un modello "lidio" alternativo per le origini degli Etruschi, diametralmente opposto all'opinione espressa nella *Teogonia* (un altro modello, menzionato da Dionigi di Alicarnasso, secondo il quale gli Etruschi sarebbero stati autoctoni, sembra non si sia sviluppato prima del IV secolo). Fu il modello lidio, probabilmente emerso prima della conquista persiana della Lidia nella metà del VI secolo che, alla fine, fece presa[13]. Così, il poeta "esiodeo" del VI secolo postulato da West sarebbe stato contemporaneo del modello lidio. In realtà, sembra che i versi in questione precedano queste spiegazioni alternative delle origini degli Etruschi e non devono essere sbrigativamente disgiunti dalla *Teogonia*[14].

10. Esiodo, *Opere e giorni*, 654-666 (trad. di G. Arrighetti).

11. Plutarco, *Banchetto dei sette saggi*, 153f.

12. Coldstream (1977), pp. 349-52; Malkin (1987b), pp. 263-6.

13. Erodoto, 1, 94; cfr. Tacito, *Annali*, 4, 55. Cfr. Asheri (1988), a Erodoto, 1, 94, che nega che la fonte sia Xanto di Lidia (*contra* Scullard, 1966, specialmente p. 227). Per una discussione esauriente cfr. Briquel (1991b), pp. 25-6 e 31-2; cfr. Briquel (1993, 1984) sulla formulazione di etnicità pelasgica.

14. Wiseman (1995, p. 46) adotta l'opinione di West, ma adduce, tra gli argomenti, l'ignoranza geografica di un "poeta beotico", il che pare strano se al poeta Esiodo è negato ogni ruolo.

In conclusione, Esiodo pare aver avuto consuetudine con il mare e con gli aspetti dell'arte marinaresca e contatti con alcune famiglie dell'aristocrazia euboica. Un simile poeta deve avere saputo di Pitecusa e Cuma e delle varie élite locali, con le quali i coloni vennero in contatto, specialmente degli Etruschi. La sua visione dell'Italia passa attraverso i filtri (a quanto sembra euboici) del tempo (la geografia è quella della protocolonizzazione, non quella delle città euboiche coeve), attraverso la sua stessa lontananza dall'Italia, la distanza dei popoli descritti dai centri euboici della colonizzazione (Etruria e Lazio come periferici rispetto alla Campania), attraverso cronache orali. Non ci si deve attendere alcuna accuratezza in tutto questo. Ciò che conta è l'espressione di etnicità, adottata dal poeta, attraverso Odisseo.

Latino è quasi unanimemente identificato negli studi recenti come l'antenato dei Latini[15]. Potrebbe avere avuto un'esistenza indipendente nel culto, oltre all'aspetto eponimico-erudito che lo rende *a priori* sospetto[16]. Il termine "Latino" è attestato per la prima volta, indipendentemente, in un graffito etrusco (*mi tites latines*), su una piccola anfora trovata in una tomba di fine VII secolo a Veio, e nel Lazio è stata trovata ceramica greca della metà dell'VIII secolo[17]. Una stele funeraria sinora inedita, del 600-550 circa, conservata nel J. Paul Getty Museum e iscritta in un alfabeto coerente con quello delle colonie euboiche in Occidente, reca il nome *Latinos*[18]. Nelle tradizioni tarde *Latinus* conserva una componente greca: è variamente menzionato come figlio di Telemaco, di Odisseo e Circe o di Eracle[19].

Latino e Agrio vanno insieme con i Tirreni (gli Etruschi) perché, credo, erano visti da una particolare prospettiva "etnica" euboica. Enfatizzando l'etnografia e le *origines gentium*, più che le città o le posizioni, sembra che tutte le popolazioni "italiche", Latini inclusi, fossero sus-

15. West (1966), a Esiodo, *Teogonia*, 1013-1015, pp. 434-6; cfr. Gruen (1992), p. 10. Aristotele, nel IV secolo, scrisse di eroi greci (achei) dei *nostoi*, i quali approdarono a *Latinion*, nella regione degli Opici, e si insediarono lì perché le loro navi erano state incendiate, cfr. Dionigi di Alicarnasso, *Antichità romane*, 1, 72, 3-4. In età ellenistica questo aspetto greco-latino rese Roma una πόλις ἑλληνίς: Eraclide Pontico, in Plutarco, *Camillo*, 22, 2.

16. Grandazzi (1988) sostiene un culto indipendente di Latino nei centri della Lega latina, Lanuvio e Alba.

17. Gianni (1996), p. 133, nota 113; cfr. Palm (1952), p. 57, n. 8, fig. 5; Dury-Moyaers (1981), p. 42. *Latines* è inteso come designazione etnica di un forestiero che viveva a Veio: Colonna (1974b), p. 316 nota che dalla seconda metà del VI secolo *Latinie* come etnico è bene attestato in Etruria.

18. Jameson, Malkin (1998).

19. Plutarco, *Romolo*, 2, 3; Servio, a Virgilio, *Eneide*, 1, 273; Igino, *Miti*, 127; Dionigi di Alicarnasso, *Antichità romane*, 1, 44, 3; Pseudo-Scilace, 8; cfr. Gruen (1992), p. 16.

sunte sotto l'appellativo generale di *Tyrsenoi*, probabilmente introdotto nel corso dei contatti tra Greci ed Etruschi durante la prima metà dell'VIII secolo. Una fonte indipendente assicura che fu questo il caso[20]. Esiodo, dunque, non confuse i più potenti Etruschi con i Latini[21], ma usò *Tyrsenoi* come termine generale per tutte le popolazioni italiche incontrate. Questa è anche la ragione per cui i versi non forniscono una genealogia etrusca: il termine "etrusco" era generale, comprensivo degli Etruschi e degli altri.

È la prospettiva marittima dell'Italia, così come fu ripetuta per Esiodo nella Grecia continentale, che spiega anche il nesso "isole sacre": «quelli molto lontano, nei recessi [Malkin] d'isole sacre, regnavano su tutti gl'illustri Tirreni». West e altri hanno ragione a dire che qui la geografia di Esiodo è confusa. È anche vero che i continenti possono a prima vista apparire isole, ma questo spiega poco. La prospettiva marittima nel mondo della protocolonizzazione e dell'insediamento significa, semplicemente, che il continente e i suoi abitanti sono visti dal mare. Il promontorio del "monte di Circe" (il monte Circeo) può essere sembrato o, di fatto, essere stato un'isola[22], e ciò avrebbe, almeno in parte, salvato la geografia di Esiodo. Ma anche se non fu questo il caso, ciò che sembra importare è che Esiodo esprime una situazione ideale di "siti di colonizzazione" da un punto di vista greco. Non è un caso che le isole al largo e i promontori fossero schemi ricorrenti anche nella colonizzazione greca[23]. L'isola giusto al largo della terra dei Ciclopi, nell'*Odissea*, un sito potenziale di colonizzazione, è, similmente, in una posizione (greca) ideale, poiché i Ciclopi non hanno navi. Non ci si dovrebbe attendere che Esiodo fornisca un portolano dell'Italia; egli, piuttosto, esprime poeticamente la nozione greca del regnare dal territorio sicuro di un'isola (di qui l'espressione «nei recessi», cioè "parti indisturbate"[24]). Esiodo non dice che i *Tyrsenoi* abitavano le isole; dice invece soltanto che da quelle isole Latino e Agrio regnavano sui *Tyrsenoi*. Per analogia, si potrebbe dire «e i Britannici regnavano sui Cinesi dall'isola (Hong Kong)» senza significare che tutti i Cinesi risiedevano in isole o che il regno fosse effettivo o di grande estensione.

20. Dionigi di Alicarnasso, *Antichità romane*, 1, 29, 1-2; cfr. Gruen (1992), p. 9; Mastrocinque (1993), p. 176, nota 727.

21. Così Alföldi (1965), p. 189.

22. Cfr. Teofrasto, *Ricerche sulle piante*, 5, 8, 3, che dice che questa è la credenza dei nativi, i quali indicano la tomba di Elpenore, compagno di Odisseo; cfr. Plinio il Vecchio, 15, 119; Cicerone, *La natura degli dei*, 3, 48; cfr. *CIL*, 10, 6422; Pseudo-Scilace, 8; Aristotele, *Venti*, 973b; Pseudo-Scimno, 224-225; Strabone, 5, 232; Varrone, in Servio, a Virgilio, *Eneide*, 3, 386.

23. Winter (1971), pp. 12-9.

24. West (1966), a Esiodo, *Teogonia*, 1015, p. 435.

"Agrio" conferma quest'approccio. Nessuno sa esattamente cosa s'intenda con "il Selvaggio". Varie teorie sono state esposte, per lo più in termini di sincretismo o di traduzione di divinità locali latine, quali Fauno, Silvano o il re di Alba Longa, Silvio[25]. Tali teorie sono attraenti e forse plausibili, ma mi domando se non possa esserci un'altra spiegazione. Agrio, ovviamente inteso come eponimo di un etnico, può essere proprio ciò che il nome sottende: il "popolo selvaggio"[26], il genere di popolazione che Odisseo teme di incontrare in terra straniera[27]. Consideriamo, per esempio, il nome della colonia greca Thera; nonostante i tentativi di chiamarla "Kalliste", "la più bella", fu il suo aspetto impervio di luogo selvaggio, abitato da fiere selvatiche, che alla fine ne determinò il nome. Analogamente, troviamo nomi dati a siti coloniali nei termini della "assenza", in essi, di dimore umane: l'Isola delle Scimmie, l'Isola dei Serpenti, l'Isola dei Cervi, l'Isola delle Quaglie, l'Isola degli Orsi e così via[28].

Chi erano "i Selvaggi"? Sotto il profilo etnografico, sospetto che dietro ad "Agrio" ci siano le "regioni ostili" delle popolazioni dell'entroterra. Abbiamo a che fare, di nuovo, con una prospettiva marittima e d'insediamento: c'erano prima i Latini e, più all'interno, poniamo lungo il Tevere, è possibile incontrare i "Selvaggi". I "Latini" (reale nome etnico in contrasto con il descrittivo *Agrioi*) erano meglio conosciuti: vivevano a nord dell'area di stretto contatto, la Campania, e probabilmente mediavano il commercio con l'entroterra dalla foce del Tevere (punto intermedio tra Pitecusa e l'Elba, fonte di minerale ferroso). Forse a questo si allude con le parole «Latino, senza biasimo e forte», lasciando Agrio privo di qualifiche. Nel corso della storia delle città greche in Italia e di quella di Roma arcaica, scorrerie e invasioni da parte delle popolazioni di montagna (Appennini), per esempio dei Sanniti, costituirono un serio problema, e dal V secolo alcune delle città greche, come Cuma, avevano smesso d'essere greche. Non c'è documentazione concreta per l'interpretazione di Agrio come eponimo dei popoli terribili "delle regioni ostili", ma sembra questa la spiegazione più plausibile, in quanto adotta una

25. Altheim (1938), pp. 214-6; Alföldi (1965, pp. 238-9; 1979, pp. 24 ss.); cfr. Durante (1951), p. 216; Dury-Moyaers (1981), pp. 43-4, note 58-59; Mastrocinque (1993), p. 179; Wiseman (1995), pp. 47-8. Hartmann (1917) arbitrariamente connette *Agrios* con la Tracia. Wilamowitz-Möllendorff (1899, pp. 610-1) ha l'impressione giusta riguardo a «der wilde Agrios».

26. Cfr. Antonetti (1987), p. 67.

27. *Odissea*, 6, 120 s., dove ὑβρισταί e ἄγριον sono posti in contrasto, come spesso, con δίκαιος e θεουδεῖς. In *Odissea*, 1, 198 s., per esempio, Atena menziona la possibilità che Odisseo sia prigioniero tra uomini «duri, selvaggi» (χαλεποί, ἄγριοι), e in 9, 215 Odisseo intravede la possibilità d'incontrare un *agrios*; cfr. 13, 201 s. con Vidal-Naquet (1986), p. 33, nota 40.

28. Me ne sono occupato altrove, cfr. Malkin (1994b), pp. 96-7.

prospettiva greca e si conforma allo schema della denominazione dei luoghi nel mondo della colonizzazione greca. Sostenere, piuttosto, che Agrio sia "traduzione" di un nome o termine locale è forzato. Che un poeta romano (Ovidio) del I secolo usasse un composto da *agr-* per "tradurre", per esempio, *Faunus* (*agrestis*)[29], non è una testimonianza; semmai, potrebbe essere stata una tradizione romana adeguata alla greca, senza riflettere una traduzione di Silvano/Fauno/Silvio ad opera di Esiodo, molti secoli prima[30]. In questo modo dovremmo anche interpretare ciò che Nonno dice su Fauno, figlio di Circe[31].

Il punto è che i coloni greci non traducevano di solito i nomi locali, ma li adottavano, o li respingevano, secondo i casi. Abdera, per esempio, sembra aver conservato la sua radice semitica (che ha a che fare con "servo" o "schiavo", ABD) più che essere tradotta in *Douleia*[32]. La colonia greca di Lindioi, in Sicilia, non riuscì a conservare il nuovo nome e divenne nota come Gela, dal fiume locale. In seguito, storie eziologiche posero il nome in rapporto con il verbo greco *geláo*, "ridere", che illustra semplicemente come, invece di essere mutati o tradotti, i nomi di luogo ebbero spiegazioni inventate *ad hoc* in greco[33]. Un approccio più fruttuoso, che tiene conto delle idee di Altheim e di altri sulla somiglianza di significato tra nomi greci e latini, ma li osserva da diversa angolatura, è chiedersi come i non Greci avrebbero potuto reagire di fronte a nomi e miti greci che evocavano forse "somiglianze" con la loro cultura, un comune modello di sincretismo.

Mastrocinque sostiene che sia Circe la chiave per comprendere l'interesse dei Latini per la storia di Odisseo[34]. A parte il suo rapporto con Odisseo, non ha un'esistenza indipendente nella mitologia greca, e la sua menzione, anche quando sia assente il nome dell'eroe, implica un'associazione con l'*Odissea*. Signora delle trasformazioni dall'umano al ferino e viceversa, ella assunse un ruolo speciale nei rituali associati al cervo/cerbiatto e, particolarmente, al lupo. I lupi del rituale erano in rapporto con Circe, e i *Luperci*, lupi nudi, evocavano i compagni di Odis-

29. Ovidio, *Fasti*, 2, 193 e 3, 315 con Altheim (1938), pp. 214-6; Durante (1951); Alföldi (1965), pp. 238-9; Cornell (1975), p. 31; Dury-Moyaers (1981), pp. 43-4, note 58-59.

30. Cfr. West (1966), a Esiodo, *Teogonia*, 1013, pp. 433 s. per altre interpretazioni "latine"; per un'altra confutazione cfr. Weinstock (1959), p. 170. Per una visione simile, che accetta Silvio = Agrio = re di Alba Longa come un'identificazione locale, non greca, cfr. Mastrocinque (1993), p. 179.

31. Nonno, *Dionisiache*, 12, 328; cfr. *Silvanus Lar agrestis* in *CIL*, 6, 646.

32. Sul nome di Abdera cfr. Graham (1992), pp. 44-5.

33. Tucidide, 6, 4, 3; per una discussione e riferimenti cfr. Malkin (1987b), pp. 52-4.

34. Mastrocinque (1993).

seo. I *Lupercalia*, una festa latina, subirono una "ellenizzazione interna", una volta che il mito di Odisseo e Circe divenne familiare. La familiarità con esso è testimoniata da pitture vascolari a partire dal VII secolo, ma il mito era probabilmente circolante già nell'VIII. Questo – sostiene Mastrocinque – spiega anche perché Circe sia madre di così numerose figure locali. È la sposa di Pico[35]; in Virgilio[36], Latino è figlio del Fauno e di Marcia, identificata con Circe[37], Igino ne fa il figlio di Telegono e di Circe[38]. Forse è per questo che Telegono, figlio di Odisseo e Circe, fu considerato anche fondatore di Tusculum[39], i cui *denarii* della *gens Mamilia* sono piuttosto espliciti[40]. Anche il progenitore dei Marsi era un figlio di Circe[41]. Circe è associata a miti etnici territoriali, che spiegano perché i Dauni "non siano più" nel medesimo luogo e siano "ora" altrove; Partenio dice che Calco, re dei Dauni, invaghito di Circe, fu trasformato in maiale dopo l'arrivo di Odisseo. I suoi sudditi furono liberati a condizione di abbandonare l'isola della maga[42].

È difficile valutare la tesi di Mastrocinque, perché riposa su testimonianze molto tarde e disparate. Il suo fascino risiede nel fatto che essa identifica un interesse non greco, una corda locale fatta vibrare dal mito greco. Il mito di Romolo e Remo, i gemelli allattati da una lupa, rientrerebbe in questo schema di Circe associata (con il consorte, Odisseo) al lupo. Di qui, forse, la tenacia con cui Odisseo fu associato alla fondazione di Roma anche nel III secolo, se è questa la data assegnata da Senagora, il quale informa che Rhomos, Anteias e Ardeias (tutti eroi eponimi di città latine: Roma, Anzio e Ardea) erano figli di Odisseo e di Circe[43].

Se si accoglie come autenticamente esiodeo, il passo della *Teogonia* costituisce l'attestazione più antica della localizzazione di Circe in Occidente e, specificamente, in Italia. Nell'*Odissea* la sua isola, Eea, dove ha dimora Eos (l'Aurora), si è creduto indicasse l'Estremo Oriente. È un'inferenza da una descrizione che sembra collocare Circe "ai confini della terra". Tuttavia, quando Omero vuole specificare direzioni lo fa in modo esplicito. Circe è sorella di Eeta e figlia di Helios, il Sole. Poiché il sole sor-

35. Valerio Flacco, 7, 232; Virgilio, *Eneide*, 7, 187-191; Ovidio, *Metamorfosi*, 14, 308-404.
36. Virgilio, *Eneide*, 7, 47.
37. Servio, a Virgilio, *Eneide*, 12, 164; Lattanzio, *Istituzioni divine*, 1, 21, 23.
38. Igino, *Miti*, 127.
39. Livio, 1, 49, 9; Dionigi di Alicarnasso, *Antichità romane*, 4, 45; Festo, s.v. *Mamiliorum*; Orazio, *Odi*, 3, 29, 8; Ovidio, *Fasti*, 3, 92.
40. Crawford (1984), nota 362; cfr. Wiseman (1995), p. 50.
41. Plinio il Vecchio, 7, 15 = Solino, 2, 27; 25, 11; Gellio, 16, 11.
42. Partenio, *Sofferenze d'amore*, 12, 1-3.
43. Senagora, *FGrHist* 240 F 29; cfr. Cornell (1975), pp. 20-1; Solmsen (1986), p. 98; Gruen (1992), p. 19; Wiseman (1995), p. 50.

ge a Oriente e tramonta a Occidente, distinguere tra i due diviene quasi insensato, perché il sole esiste in entrambe le posizioni e l'alba può partire dal suo opposto, il lato della notte ("Occidente")[44]. Inoltre, Eeta sembra essere stato collocato a oriente (Colchide)[45] già in Eumelo[46], e se sua sorella viveva "all'altro capo", ciò la localizzerebbe a Occidente. Odisseo rende esplicita l'ambiguità di Eea, a dispetto dell'uso anacronistico delle nozioni di "Oriente" e "Occidente": «non sappiamo dov'è l'occidente e l'aurora, dove va sotto terra il sole che dà luce ai mortali, e dove risorge»[47].

Un frammento del *Catalogo delle donne* proveniente da uno scolio alle *Argonautiche* dice[48]: «Apollonio, seguendo Esiodo, dice (φησί) che Circe giunse all'isola antistante la Tirrenia sul carro del Sole. E la chiamò (εἶπεν) Esperia, perché è rivolta a Occidente». È chiaro che il soggetto di "dice" è Apollonio; «e la chiamò Esperia», tuttavia, potrebbe riferirsi a Esiodo[49], un punto che si mostrerà importante in seguito. Il fatto che «Circe giunse all'isola antistante la Tirrenia sul carro del Sole» è certamente ritenuto esiodeo dagli scoliasti, e i più concorderebbero che si tratta forse del più antico riferimento esplicito al monte Circeo[50]. Ciò è anche compatibile con la *Teogonia*, in cui sembra essere raffigurata una posizione al largo della terraferma. Così è anche il nome "Tirrenia", appellativo generale delle regioni che fronteggiano i Greci nel golfo di Napoli. È probabile che il verso in Pseudo-Scimno[51] secondo il quale Odisseo giunge a Cuma dopo l'episodio con Circe appartenga alla medesima tradizione. È un'ulteriore conferma dell'aspetto "etrusco" di Odisseo, la cui associazione con Circe è evidente.

44. Cfr. *Odissea*, 10, 190-192.

45. Meuli (1921), pp. 112-4.

46. Eumelo, *EGF*, F 2; cfr. Mimnerno, *IEG*, frr. 11-11a; Erodoto, 1, 2, 7.

47. *Odissea*, 10, 190-192 (trad. di G. A. Privitera). Cfr. anche Heubeck, in Heubeck, Hoekstra (1989), a *Odissea*, 10, 135-139, dove è considerato ovvio che sia inteso "Oriente"; l'inutile insistenza sui termini "Oriente" e "Occidente" è all'origine di un commento confuso nel commento a 10, 190-192. Wiseman (1995, p. 45) con ragione dice che Omero «era probabilmente interessato non tanto a identificare la sua collocazione, quanto a sottolineare che Circe fosse figlia di Helios, il Sole». Egli suggerisce anche (1995, p. 47) che un culto locale può essere responsabile dell'«ubicazione, per il resto sorprendente, di Circe a occidente» (cfr. Mastrocinque, 1993, non citato da Wiseman).

48. Esiodo, *Catalogo delle donne*, fr. 46 M.-W. = scolio ad Apollonio Rodio, *Argonautiche*, 3, 311.

49. Il tempo può cambiare (φησί – εἶπεν) semplicemente perché lo scoliaste ha aperto davanti a sé il testo di Apollonio: «egli dice» (cioè il testo dice) ed «egli chiamò» (cioè Apollonio, mentre scriveva). Diversamente da come, per esempio, l'intende l'editore della collezione Budé, "egli" può significare Esiodo, che lo scoliaste sta parafrasando.

50. Cfr. *supra*, nota 22; un tempio di Circe sul monte Circeo: secondo Pseudo-Aristotele, *De mirabilibus auscultationibus*, 78 vi crescono erbe velenose.

51. Pseudo-Scimno, 225-241.

Su questo sfondo, le varie localizzazioni delle Sirene in Campania (il golfo di Napoli) diventano significative. Il *Catalogo delle donne*[52] menziona l'isola delle Sirene (che «incantavano anche i venti»), Anthemoissa ("la Fiorita"), e fornisce alcuni nomi individuali. Collettivamente, le Sirene erano identificate sul promontorio Athenaion, o Sirenoussa, di fronte a Capri, dov'era un santuario di Atena fondato da Odisseo[53]. Esisteva anche un tempio sacro alle Sirene e qualche piccola isola deserta al largo chiamata "le Sirene" (oggi "i Galli")[54]. Strabone[55] menziona un santuario delle Sirene fondato da Odisseo sul "Promontorio delle Sirene" (Sorrento). Singole Sirene furono identificate con città particolari, in particolare Partenope con Napoli[56]. Leukosia (oggi Licosa) fu localizzata vicino Posidonia[57]. In qualche racconto l'episodio delle Sirene è paragonato al passaggio attraverso le Rocce Erranti; una volta che Odisseo le ebbe oltrepassate, esse si tolsero la vita gettandosi nel Mar Tirreno[58].

Infine, il passo citato, nel quale le dee hanno figli da uomini mortali, pone Odisseo in rapporto con Scheria/Feacia e l'Italia. I figli di Calipso sembrano particolarmente sfuggenti: come può Odisseo essere il padre di Nausitoo, che in Omero è guida dei Feaci, il fondatore di Scheria? In termini odissiaci questo è, ovviamente, impossibile. Odisseo fu ospitato da Alcinoo, il re che governò Scheria dopo Nausitoo. Benché nell'*Odissea* egli fosse l'amante di Calipso e di Circe, non vi si narra che l'eroe avesse figli dall'una o dall'altra. Queste tradizioni, perciò, sembrano essere elaborazioni dall'*Odissea* e non devono essere giudicate in prospettiva odissiaca. In una tradizione seriore, per esempio, gli Ausoni dell'Italia centrale risultano discendenti di Odisseo e di Calipso[59]. Telegono potrebbe qui essere rilevante. È curioso quanto rapidamente il verso su Telegono sia liquidato come spurio, in contrasto con gli altri, mentre, di fatto, è questo verso a fornire un contesto a tutto il resto (a dispetto del fatto che si scandisce con difficoltà). Tutti questi figli, non solo Telegono, sembrano appartenere ai racconti su Odisseo successivi al-

52. Esiodo, *Catalogo delle donne*, fr. 47 M.-W. = scolio ad Apollonio Rodio, *Argonautiche*, 4, 892.

53. Strabone, 5, 4, 8 con Pseudo-Aristotele, *De mirabilibus auscultationibus*, 103 che parla di sacrifici regolari celebrati lì. Cfr. Breglia (1998).

54. Strabone, 5, 4, 8; cfr. 1, 2, 11-13 e 6, 1, 6.

55. Strabone, 5, 4, 8. Cfr. anche Pseudo-Aristotele, *De mirabilibus auscultationibus*, 110; Tolomeo, 3, 1, 79; Eustazio, a *Odissea*, 12, 162, p. 1709, 50 ss.; Virgilio, *Eneide*, 864; Pomponio Mela, 2, 4, 9; Plinio il Vecchio, 3, 62; Solino, 2, 22.

56. Strabone, 1, 2, 18 con Raviola (1990).

57. Cfr. Licofrone, *Alessandra*, 722 e scolio; Strabone, 6, 1, 1.

58. Apollodoro, *Epitome*, 7, 19; Igino, *Miti*, 125 e 141; Licofrone, *Alessandra*, 711-716.

59. Pseudo-Scimno, 229.

l'*Odissea*. Per ribadire: con "successivi all'*Odissea*" non intendo composti in seguito, ma relativi a quanto accadde a Odisseo dopo il suo ritorno a Itaca. Come abbiamo visto, a tali racconti si allude nell'*Odissea* stessa, e sembra che siano documentati indipendentemente almeno nel VII secolo.

Nell'*Odissea* Odisseo trascorre sette anni nell'isola di Calipso, la sua ultima tappa prima di giungere a Scheria. Nessun Nausitoo all'età di sei anni sarebbe potuto divenire il fondatore di Scheria e morire in tempo perché gli succedesse Alcinoo. Tuttavia, il tempo mitico opera diversamente dal tempo del calendario, specialmente al di fuori della cornice dell'*Odissea* (che nel suo calcolo temporale interno è piuttosto coerente). Un senso del "prima e dopo", Odisseo con Calipso "prima", la terra dei Feaci "poi", poteva essere sufficiente a permettere a Nausitoo di essere il fondatore di Scheria. A tale sviluppo può appartenere anche un frammento di Ellanico, che fa di Feace, eroe eponimo dei Feaci, un figlio di Poseidone e Corcira, eroina eponima dell'isola identificata con la Scheria omerica[60]. Così, nelle versioni non odissiache, ci può essere stato un altro motivo per il soccorso dato così prontamente dai Feaci a Odisseo: egli era il padre del loro fondatore (la Feacia era uno Stato recente anche nell'*Odissea*). Nausitoo e Nausinoo possono, in ogni caso, essere puri nomi, senza dover legare uno di essi al fondatore di Scheria; nomi connessi con le navi, come Nausicaa o Nausitoo, sono particolarmente adatti ai Feaci[61].

Così, la geografia della colonizzazione in Occidente diviene specifica nel tradurre gli itinerari mitici di Odisseo in una topografia coloniale. Sia Circe che le Sirene sembrano essere state strettamente associate al golfo di Napoli, che si trova anche a essere l'area della più antica colonizzazione greca (Pitecusa, Cuma) in Italia. Un'osservazione può essere rilevante. Mentre la geografia dell'*Odissea* sembra essere stata identificata con le aree direttamente prospicienti le più antiche colonie greche (Pitecusa e Cuma, di fronte alla Campania), l'etnografia che ne scaturisce (Odisseo come progenitore) fa riferimento a un'etnicità periferica: Etruria, Lazio e le regioni ostili dei popoli selvaggi. Esiodo, se fu lui il primo a localizzare Circe in occidente, scriveva dopo quasi un secolo di contatti protocoloniali e coloniali. Il processo di innesto di scene mitiche in una topografia coloniale sembra essere stato graduale e particolare, ma potrebbe essere iniziato piuttosto presto. Nel VI secolo l'Italia e il Mediterraneo occidentale erano pieni di tali associazioni. A questo con-

60. Ellanico, *FGrHist* 4 F 17, 30.
61. Cfr. Hainsworth, in Heubeck, West, Hainsworth (1988), a *Odissea*, 8, 111-117.

testo occidentale possono appartenere anche altre rappresentazioni poetiche e, principalmente fra esse, l'opera di Stesicoro di Imera.

6.2
Stesicoro e l'Occidente

I frammenti che restano di Stesicoro, poeta del principio del VI secolo, di Imera, in Sicilia[62], non fanno menzione di Odisseo in Italia. Tuttavia, Stesicoro narra di Enea che va "in occidente", e l'associazione di Odisseo con Enea è esplicita in Ellanico, nel V secolo; e la possibilità che Ellanico abbia attinto a una varietà di fonti, inclusa la celebre *Ilioupersis* di Stesicoro, giustifica una breve discussione della questione. Inoltre, se Stesicoro presuppone l'arrivo di Odisseo in Italia, ciò avrebbe un ulteriore peso sull'Odisseo di Esiodo nella regione che sottende l'Italia, specialmente perché Esiodo si dedica a Odisseo subito dopo aver menzionato la nascita di Enea, quasi che fosse un'associazione naturale[63].

La *Ilioupersis* è citata dall'artista che creò le tavole dell'*Iliade* capitolina (*Tabula Iliaca Capitolina*) alla fine del I secolo[64]. Questa serie di rilievi che dipingono scene significative per Enea e per le origini troiane della famiglia Giulia, segue motivi dell'*Iliade*, dell'*Etiopide* e della *Piccola Iliade*, così come illustra espressamente «la distruzione di Troia secondo Stesicoro». Un rilievo mostra Enea che riceve le sacre reliquie; un altro lo mostra portare il padre Anchise, e un altro Enea, Anchise e Miseno salire a bordo di una nave, con un'iscrizione che specifica che Anchise «e la sua famiglia e i suoi seguaci» (alla lettera: «i suoi») stanno partendo per l'Occidente (εἰς τὴν Ἑσπερίαν).

Horsfall, in particolare, ha dubitato dell'autenticità del frammento di Stesicoro, giudicandolo propaganda influenzata dalla poesia latina coeva (in sé un'osservazione plausibile)[65]. Il suo approccio è dettagliato e meticoloso – al punto, in effetti, da perdere di vista il solo fatto che sembra interessare l'attribuzione esplicita a Stesicoro[66]. Uno dei suoi principi argomentativi, il confronto tra ciò che è raffigurato in una tavola e ciò che è noto da testi e frammenti, è fasullo: le convenzioni artisti-

62. Stesicoro, *PMGFr*, 178-281; Burnett (1988), pp. 135-47; cfr. Malkin (1994b), p. 209.
63. West (1966), a Esiodo, *Teogonia*, 1008, p. 432.
64. Sadurska (1964), pp. 24-37.
65. Horsfall (1979b), specialmente pp. 35-43; cfr. Id. (1979a), pp. 375-6; Perret (1942), pp. 84-9, 110-5, 306-9.
66. Cfr. le critiche di Gruen (1992), p. 14 con Galinsky (1969a), pp. 106-13; Dury-Moyaers (1981), pp. 49-53.

che spesso sopraffanno, o semplicemente trascurano, i testi. Per esempio, Horsfall è preoccupato di ciò che *non* è dipinto, confrontando le scene con i frammenti noti di Stesicoro; questo è un *argumentum e silentio* (come egli stesso ammette), che è essenzialmente irrilevante. Al tempo stesso considera di «cruciale importanza» che l'artista dipinga Menelao che protende la spada su Elena, "contraddicendo" Stesicoro[67], ma questa era la convenzione artistica relativamente all'incontro tra i due sin dal periodo arcaico[68]. In breve, è pericoloso confondere criteri iconografici e letterari.

Le *parole* sono un fatto diverso, anche se non sono conformi a quanto il critico moderno vede nei rilievi figurativi. La menzione di Stesicoro non poteva servire ad alcun ovvio fine propagandistico, specie perché la citazione scelta è molto vaga, nulla dicendo dell'Italia né di Roma. In realtà, questa vaghezza ne sostiene l'autenticità; un falsario avrebbe avuto campo libero. Inoltre, Stesicoro a parte, c'erano molte altre "autorità" più esplicite (Dionigi di Alicarnasso annovera quarantasei versioni differenti) cui attingere[69]. Agli argomenti a favore dell'autenticità aggiungerei il seguente: siciliano di Imera, Stesicoro fu affascinato dal lontano Occidente (al di là dell'Italia e la Sicilia); la sua *Gerioneide*, per esempio, porta Eracle fino in Spagna, e nelle fonti più tarde *Hesperia* si riferisce alla Spagna più che all'Italia[70]. Questo valore di lontano occidente implicito nel termine *Hesperia*, così come i vari interessi di Stesicoro per l'estremo Occidente, erano ben noti nel I secolo; un lettore di un verso isolato di Stesicoro in quell'epoca avrebbe potuto, perciò, intendere che Enea fosse diretto in Spagna, non in Italia. Tuttavia, l'artista che citava il poeta fu docile al suo testo probabilmente perché Stesicoro, nei versi perduti della *Ilioupersis*, era stato esplicito riguardo al viaggio di Enea verso *Hesperia* nel senso dell'Italia, e ciò era ben noto. A dispetto della sua vaghezza, dunque, quel testo fu selezionato perché conferiva autorità a questo pezzo d'arte adulatoria, autoreferenziale e piuttosto mediocre.

L'idea di *Hesperia* come Occidente/Italia ci ricorda che il frammento di Esiodo appena discusso parla di Circe che sceglie per dimora la terra prospiciente la Tirrenia (l'Italia), e che lo scoliaste dice che essa fu de-

67. Horsfall (1979b), p. 38.
68. Pipili (1987), pp. 30-1; Kahil, Icard (1988), pp. 539-63.
69. Galinsky (1969a), p. 107.
70. Su *Hesperia ultima* nel senso di Spagna cfr. Orazio, *Odi*, I, 36, 4; Servio, a Virgilio, *Eneide*, I, 530. Su *Hesperia* come Spagna cfr. *Suida*, s.v. Ἱσπανία; cfr. Wikén (1937), p. 40. Per una rassegna delle percezioni mitologiche greche del lontano Occidente cfr. Grilli (1990).

nominata Esperia. È anche notevole che Dionigi di Alicarnasso, forse parafrasando Ellanico, affermi che *Hesperia* era un antico nome dell'Italia[71]. Si sostiene spesso che *Hesperia* nel senso di "Occidente" non sia attestato prima di Apollonio, ponendo così in dubbio il frammento di Stesicoro[72]. Horsfall fonda gran parte del suo ragionamento su questo dato[73], ma si tratta di un altro insidioso argomento *e silentio*. Parole connesse con *Hesperia* nel senso di "Occidente" sono ben documentate prima di Apollonio Rodio. *Hesperios* nell'*Odissea*[74] significa "uomo dell'Occidente". Le Esperidi, figlie della Notte, sono menzionate tre volte nella *Teogonia*. Il nome di una di loro, *Hesperethousa*, è attribuito a Esiodo da due scoliasti, ed essa potrebbe coincidere con la siracusana *Arethousa*[75]. Il luogo nel quale il sole tramonta ed emerge la notte è Esperia, il luogo del "sonno" e, talvolta, il regno dei morti[76]. Ciò che interessa qui è, comunque, il significato schietto di "Occidente": nel *Catalogo delle donne* «Ogigia [...] è verso occidente» (πρὸς ἑσπέραν)[77]; le terre argive verso Occidente nel Peloponneso e la parte occidentale sono chiamate *hespera* da Erodoto e Tucidide[78]. Stesicoro ebbe per l'Occidente un'attenzione particolare e, diversamente da Sofocle che, nel *Laocoonte*, fa fuggire Enea verso l'Ida, diresse, verisimilmente, Enea verso Occidente[79]. C'è anche un parallelo in Teucro di Cizico, il quale menziona Esperia a proposito di un altro troiano eroe dei *nostoi*, Eleno, «che naviga verso occidente»[80]. Ritengo dunque molto probabile che il poeta abbia, in effetti, usato *Hesperia* come un sostantivo. Gli eroi dei *nostoi*, navigando verso ovest, alla volta dell'Italia, avrebbero avuto una motivazione comune al tempo di Stesicoro di Imera. Concordo con chi non ravvisa buone ragioni del fatto che i Greci di VI e V secolo abbiano prestato una speciale attenzione a Enea e alla fondazione di Roma. Al tempo stesso, però, non è necessario supporre che Stesicoro abbia can-

71. Ellanico, *FGrHist* 4 F 111, 17 (che Jacoby aggiunge al frammento di Ellanico collocato tra i *Fragmenta incertae sedis*); cfr. Dionigi di Alicarnasso, *Antichità romane*, 1, 28, 3.

72. Cfr. Galinsky (1969a), p. 106; Gruen (1992), p. 14.

73. Horsfall (1979b), p. 39.

74. *Odissea*, 8, 29.

75. Esiodo, *Teogonia*, 215, 275, 518; fr. 360 M.-W.; cfr. Pindaro, *Pitiche*, 3, 69; Wikén (1937), p. 29.

76. Ἑσπέρα, "sonno", "occidente": Euripide, *Oreste*, 260; Tucidide, 6, 2; Erodoto, 1, 82 e 8, 130. Ἕσπερος, "occidente, la regione del sonno": Eschilo, *Prometeo*, 348; Sofocle, *Aiace*, 805; ἑσπέριος θεός, "Ade, dio dell'Occidente": Sofocle, *Edipo re*, 171.

77. Scolio a Omero, *Odissea*, 1, 85 = Esiodo, *Catalogo delle donne*, fr. 70 Rzach (cfr. fr. 204, 60 e la nota *ad loc.* di West, p. 100).

78. Erodoto, 1, 82, 1; Tucidide, 6, 2, 2.

79. Dury-Moyaers (1981), p. 50.

80. Teucro di Cizico, *FGrHist* 274 F 1.

tato la leggenda troiana delle origini di Roma o che abbia scritto una *Piccola Iliade*[81]. Ma non c'è bisogno di concentrarsi su Roma per associare in Italia Odisseo, il greco, al troiano Enea, proprio come in Epiro Eleno era legato a Neottolemo o, in Africa, Antenore a Menelao. Così, è ragionevole assumere che il modello degli eroi dei *nostoi*, sia greci che troiani, insieme o separatamente (cfr. *supra*, CAP. 4), fosse già corrente in Italia. Come abbiamo visto, non c'è traccia di Odisseo nei frammenti che restano (sebbene egli appaia in una tavola iliaca), e l'artista romano non avrebbe avuto per lui nessun interesse particolare. Sembra ragionevole assumere, comunque, che piuttosto che parlare di Enea isolatamente, il poeta siciliano stesse seguendo un'associazione più antica, che vincolava i due. A ciò potrebbe alludere anche la *Teogonia*: Afrodite «generò Enea, unita all'eroe Anchise nell'amore desiderato [...] E Circe [...] generò nell'amore di Odisseo [...] Agrio e Latino» (vv. 1008-1013, trad. di G. Arrighetti). A dispetto delle sue riserve, West è studioso troppo attento per non avere notato questa evidente associazione di Enea e Odisseo nella *Teogonia*[82]. Il poeta menziona dapprima Enea, quindi si volge a Odisseo, intendendo un'ambientazione italica.

Le tradizioni più antiche, che sembrano riflesse negli ultimi versi della *Teogonia*, divengono piuttosto esplicite in Ellanico, al quale l'opera di Stesicoro deve essere stata nota:

> L'autore delle *Sacerdotesse d'Argo* e di ciò che accadde nei giorni propri di ciascuna di esse, narra che Enea giunse in Italia dalla terra dei Molossi con Odisseo[83] e divenne fondatore della città che prese il nome da *Rhome*, una delle donne di Troia. Afferma che costei, esausta del peregrinare, esortò le altre donne troiane e con loro appiccò il fuoco alle navi. E Damaste di Sigeo e alcuni altri concordano con lui[84].

Ellanico sembra qui attenersi a tradizioni non odissiache relative ai viaggi in Epiro di Odisseo, di cui si è già detto. Si attiene forse anche a tradizioni relative a insediamenti troiani in Italia e in Sicilia: per esempio,

81. Sadurska (1964), p. 23.

82. Esiodo, *Teogonia*, 1008-1013 e la nota *ad loc.* di West (1966), p. 432.

83. La lettura comunemente accettata ora è μετ' Ὀδυσσέως, più che μετ' Ὀδυσσέα, «dopo Odisseo». Cfr. Dury-Moyaers (1981), p. 52, nota 128. Un'opinione del tutto opposta è in Boyancé (1943), p. 289. Il "con" è implicito anche in Licofrone, *Alessandra*, 1242-1245. L'aspetto cronografico delle *Sacerdotesse* offre ulteriori argomenti a sostegno della lettura generalmente accettata «con Odisseo» in luogo di «dopo Odisseo», perché non ci aspetteremmo un "dopo" nella medesima sezione cronologica.

84. Dionigi di Alicarnasso, *Antichità romane*, 1, 72, 2 = Ellanico, *FGrHist* 4 F 84; Damaste, *FGrHist* 5 F 3.

Ecateo sa che Capua fu fondata da un troiano, Kapys[85], e in Tucidide Troiani e Greci insieme muovono verso la Sicilia occidentale[86]. L'arrivo di Enea in Italia dalla terra epirota dei Molossi pone l'eroe nell'ambito dei *nostoi*. Durante il V secolo, i Molossi avevano esteso la loro influenza a spese dei Tesproti e, in particolare, avevano assunto il controllo dell'oracolo di Zeus a Dodona. Pindaro fu loro amico ospitale, e che Ellanico menzioni loro più che i Tesproti, in primo piano nelle fonti di VIII e VI secolo (*Odissea*, *Tesprotide*, *Telegonia*), sembra riflettere questo nuovo clima.

Può essere irrilevante sottolineare che in Omero Poseidone profetizza che Enea e i suoi figli governeranno sui Troiani, poiché la maggior parte dei *nostoi* greci (per esempio quelli di Diomede e Menelao) non è conforme a ciò che Omero narra[87]. Ciò è particolarmente significativo perché, essendo legato a Enea[88], l'arrivo di Odisseo in Italia segue lo schema, già osservato, che associa un greco a un troiano. Sia Epiroti che Macedoni continuarono, per secoli, a considerare tale combinazione come naturale e lusinghiera. Un atteggiamento diametralmente opposto è stato constatato, ancora in Epiro, da parte dei Greci nuovi arrivati, la gente di Apollonia, in Adriatico, al principio del V secolo. La loro espansione e le loro conquiste trovarono un'espressione artistica nel giustapporre Greci e Troiani in termini di Greci e barbari (cfr. *supra*, CAP. 4). È in questo contesto epirota, come ho suggerito, che nacquero, e furono esportati in Italia, gli aspetti onorifico e insieme sminuente dell'abbinamento di eroi dei *nostoi* (Neottolemo-Eleno, Odisseo-Enea e così via).

Ellanico, sappiamo, fu estremamente attento all'Occidente[89]. Egli calcolò, per esempio, la cronologia della migrazione greca in Sicilia[90]. Sembra chiaro che s'interessò anche a Odisseo, poiché in molte sue opere scrisse di luoghi associati all'eroe. Stefano di Bisanzio afferma che «Ellanico, nel primo libro delle *Sacerdotesse*, scrive: Feace era figlio di Po-

85. Ecateo, *FGrHist* 1 F 62.

86. Tucidide, 6, 2, 3.

87. *Iliade*, 20, 307-308; cfr. *Inno ad Afrodite*, 196-197. S'intende che per la ricerca antiquaria di età ellenistica divenne importante ricomporre la contraddizione dicendo, per esempio, che Roma era la nuova Troia.

88. Non c'è ragione di sovrainterpretare il testo sostenendo che Enea incontrò Odisseo solo in Italia (Solmsen, 1986, p. 95). Concordo, tuttavia, con la critica di Solmsen a Prinz (1979), pp. 155-6.

89. Dionigi di Alicarnasso, *Antichità romane*, 1, 28, 3 = Ellanico, *FGrHist* 4 F 4; cfr. Vanotti (1994).

90. Dionigi di Alicarnasso, *Antichità romane*, 1, 22, 3 = Ellanico, *FGrHist* 4 F 79b. Gli interessi di Ellanico erano ampi; scrisse anche un libro intitolato *Fondazioni di popoli e città* (Κτίσεις ἐθνων καὶ πόλεων ο Ἐθνῶν ὀνομασίαι); cfr. *FGrHist* 4 F 70 con il commento di Jacoby.

seidone e dell'asopide Corcira, da cui l'isola fu chiamata Corcira, il suo nome più antico essendo Drepane o Scheria». Ellanico sta qui parlando dell'eroe eponimo della terra dei Feaci, identificata con Corcira. Il frammento ha un'ovvia relazione con Odisseo, e ciò rende evidente che l'eroe aveva un ruolo nel progetto cronografico delle *Sacerdotesse*, «di ciò che accadde nei giorni propri di ciascuna di esse». In un diverso contesto, Dionigi lo cita, per esempio, in relazione a ciò che accadde «nel ventiseiesimo anno della sacerdotessa Alcione»[91]. Strabone, discordando da Ellanico nell'identificazione di Cefalonia con Dulichio, offre in tal modo un'ulteriore prova del suo interesse per Odisseo[92]. Egli menziona anche i Ciclopi[93] e, con tipica distorsione ateniese, dice (forse nella *Atthis*) che Telemaco sposò Nausicaa e Andocide discendeva da loro[94]. In questo quadro, sembrano sorprendenti i dubbi sull'attribuzione a Ellanico del frammento delle *Sacerdotesse* concernente Odisseo ed Enea in Italia[95]. Dionigi, che cita l'«autore delle *Sacerdotesse*» relativamente a Odisseo ed Enea, lo cita anche in rapporto alla sacerdotessa Alcione, menzionando qui il nome di Ellanico. Stefano di Bisanzio fa la stessa cosa. Tuttavia, c'è chi dubita. Nei *Troika* di Ellanico[96], Enea va a Pallene in Calcidica, e il suo culto, ad Aineie, in Tracia, è documentato nella monetazione di V e IV secolo iniziale e viene descritto da Livio[97]. Forse Ellanico faceva fermare e insediare Enea a Pallene, mentre nelle *Sacerdotesse* l'eroe procedeva verso l'Italia? La differenza fra i *Troika* (Enea in Calcidica) e le *Sacerdotesse* (Enea a Roma) è spesso sottolineata, ma non è molto significativa[98]. Le due opere sono chiaramente di tipo diverso. Non è necessario assumere che i *Troika* fossero scritti quando Ellanico era giovane e le *Sacerdotesse* quando era più anziano ed esperto e quando aveva «allargato il suo orizzonte», per render conto della «contraddizione»[99]. Anche se Ellanico dovesse avere scritto le due opere nello

91. Dionigi di Alicarnasso, *Antichità romane*, 1, 22, 3 = Ellanico, *FGrHist* 4 F 79b.

92. Ellanico, *FGrHist* 4 F 144 = Strabone, 10, 2, 14. Pearson (1939), p. 193 ritiene che il frammento appartenga ai *Troika*, e ciò è possibile. Tuttavia, per via dell'esplicito riferimento alle *Sacerdotesse* in rapporto alla Feacia (che è quanto dire: in rapporto a una "spiegazione geografica" dei luoghi associati a Odisseo), credo che anche questo frammento appartenga a quell'opera.

93. Ellanico, *FGrHist* 4 F 88 = scolio a Esiodo, *Teogonia*, 139.

94. Ellanico, *FGrHist* 4 F 156; cfr. Aristotele, fr. 506 Rose.

95. Cfr. la sobria discussione in Vanotti (1995), pp. 17-35.

96. Ellanico, *FGrHist* 4 F 31 = Dionigi di Alicarnasso, *Antichità romane*, 1, 47.

97. Livio, 3, 1, 8 con Head (1911), p. 214; Kraay (1976), p. 142; cfr. Malkin (1987b), p. 196.

98. Cfr. Dury-Moyaers (1981), p. 54; Solmsen (1986), p. 101; Gruen (1992), p. 18, nota 56; *contra* Perret (1942), pp. 367-8 e altri.

99. Solmsen (1986), pp. 101-2; cfr. Dury-Moyaers (1981), pp. 53-4.

stesso periodo, non vi sarebbe incoerenza. In realtà, nei *Troika* Ellanico non dice che Enea *si fermò* a Pallene, sebbene alcuni studiosi siano pronti a ipotizzarlo[100]. Ciò che più conta, in ogni caso, è la natura delle *Sacerdotesse*. Diversamente dai *Troika*, opera narrativa, le *Sacerdotesse* erano una cronografia, molto nello stile annalistico, tranne che gli eventi vi erano raggruppati non per annate, ma in rapporto alle cariche delle sacerdotesse della dea Era ad Argo (un sistema di datazione ben noto anche a Tucidide)[101]. Per via della sua natura cronografica, l'opera non è in conflitto con i *Troika*. Gruen, che con ragione respinge alcuni elementi della critica di Horsfall, nondimeno rimane scettico: il resoconto, afferma, è uno zibaldone di tradizioni, e quello che Ellanico ha messo insieme è una «proposta dubbia»[102]. Comunque, poiché è stato definitivamente mostrato che fu Ellanico l'autore delle *Sacerdotesse*, e poiché la natura di quest'opera cronologica era, per definizione, un mosaico, non vedo, in questo caso, molto spazio per lo scetticismo.

L'incendio delle navi, il terzo importante elemento nel frammento di Ellanico[103], era un motivo molto comune sia nelle storie di Enea che in altri *nostoi*; talvolta le navi erano greche, talvolta troiane[104]. Si supponeva che le navi fossero state bruciate in sedi come, per esempio, Pallene, la Daunia, l'Apulia e la Sicilia. Questa ricorrenza del motivo, la sua attesa presenza come *topos* in molti *nostoi*, è d'importanza vitale. Come dice Dionigi di Alicarnasso, concludendo la sua citazione da Ellanico, «Damaste di Sigeo e alcuni altri concordano con lui»[105]. Damaste fu allievo di Ellanico[106], e così la tradizione relativa all'arrivo di Odisseo in Italia con Enea sembra sicura. Tuttavia, poiché è possibile distinguere diversi elementi nel frammento di Ellanico, il terzo essendo l'incendio delle navi, si è ritenuto che Damaste concordasse con il maestro solo nel punto finale (le navi), e non riguardo a Odisseo in Italia[107]. Ma questo significa forzare eccessivamente la critica del testo. Non riesco a credere a una buona ragione per cui Dionigi di Alicarnasso si sarebbe preoc-

100. Gruen (1992), p. 17: «a quanto sembra, una destinazione finale».

101. Tucidide, 5, 20; 2, 2, 1; 5, 19, 1 con Gomme (1945), pp. 3-8.

102. Gruen (1992), p. 18; *contra* (credendo che l'autore sia Ellanico) Galinsky (1969a), pp. 103-6; Dury-Moyaers (1981), pp. 53-6; Solmsen (1986); Poucet (1989), pp. 238-40; Gabba (1991), p. 12.

103. Cfr. Solmsen (1986), p. 94, il quale sostiene che vi siano quattro componenti: la fondazione di Roma a opera di Odisseo, la fondazione di Roma a opera di Enea, *Rhome* come eponima e l'incendio delle navi.

104. Dury-Moyaers (1981), p. 56; Gruen (1992), p. 11, nota 21.

105. Dionigi di Alicarnasso, *Antichità romane*, 1, 72, 2 = Damaste, *FGrHist* 5 F 3.

106. Dionigi di Alicarnasso, *Tucidide*, 5, 330; *Suida*, s.v. Δαμάστης.

107. Così Horsfall (1979a), p. 382.

cupato di corroborare un *topos* fondamentale, l'unico elemento della vicenda che ci si aspettava in ogni caso. È molto più verosimile che sentisse necessario addurre l'autorità di Damaste e di altri per sostenere l'intera citazione da Ellanico, che, per i suoi propositi, includeva la fondazione di Roma. Né Dionigi ha bisogno di Damaste per l'arrivo di Odisseo in Italia, o per la sua associazione con i Latini. Ellanico, in contrasto con altri, andò oltre l'identificazione etnica esiodea (Latini) per raggiungere una città specifica, Roma. Questa è la vicenda – appartenente al quadro dell'arrivo di Odisseo – che interessò Dionigi, per la quale egli sentì l'esigenza di una nota a piè di pagina.

Nel corso delle varie discussioni, s'incontra l'uso di argomenti *e silentio*, così come anche il dubbio (già dissipato per gli Etruschi) riguardo a ciò che i Greci avrebbero potuto conoscere di Roma. A meno che non sia collocato in un contesto particolarmente ricco e completo, questo genere di argomento è sempre incerto. Erich Gruen, per esempio, sostiene che «nulla nel ciclo epico suggerisce movimenti verso occidente da parte di Enea o della sua progenie»[108]. Ma noi non abbiamo «il ciclo epico»; tutto ciò che abbiamo sono frammenti e concisi sommari per opera di Proclo. Inoltre, la maggior parte delle nostre informazioni su eroi greci (non troiani) dei *nostoi* assume la forma di frammenti d'informazioni, letterarie e archeologiche, e dopo tutto Enea non era un eroe greco importante come Diomede. In breve, non dovremmo trarre conclusioni da ciò che non esiste in un ciclo epico che non possiamo leggere.

In contrasto con questo debole argomento *e silentio*, alcune delle discussioni su Enea in Italia trascurano in modo fastidioso la concreta documentazione che possiamo attingere al contesto degli eroi greci dei *nostoi* oltre a Enea. Sto riferendomi al genere di *nostos* che spesso include, come un fatto naturale, un ramingo troiano con il suo conquistatore greco. Sia che sostengano l'ipotesi di Enea in Italia, sia che la respingano, gli studiosi sembrano stranamente a disagio con l'idea che Odisseo fosse associato al suo «mortale nemico»[109]. Ma, perché no? Dopo la totale sconfitta di quel nemico, cosa c'è di meglio che esservi abbinati? Molti Troiani in vista che non perirono né fuggirono, furono costretti a scortare i vincitori al loro ritorno. Risparmiare la vita di un uomo (diversamente da quella di una donna) era eccezionale, e comportava una relazione speciale. A ciò si allude, forse, nell'*Odissea*, dove i «figli dei Troiani» fanno da arbitri tra Aiace e Odisseo, riguardo a chi avrebbe dovuto

108. Gruen (1992), p. 12, nota 30.

109. Riformulato da Gruen (1992), p. 17 come «antico antagonista» e da Wiseman (1995), p. 50 come «associazione innaturale».

ottenere le armi del defunto Achille[110]. Ad Antenore fu concesso di scortare Menelao[111] e, similmente, il veggente troiano (di nuovo, un'eccezione) Eleno è associato al figlio di Achille, Neottolemo, e diviene fondatore di città in Epiro. Un compagno troiano di Filottete, Egeste, si dice abbia proseguito fino a Sicione, dove fondò Segesta[112]. In breve, Odisseo *insieme* con Enea, in Epiro e in Italia, rientra perfettamente in questo schema. L'«associazione innaturale»[113] dei due appartiene piuttosto a una data più tarda, e il loro essere insieme, di fatto, sostiene l'antichità della tradizione di Ellanico.

È importante enfatizzare che gli eroi troiani s'insediarono in terre che furono soltanto attraversate dagli eroi greci dei *nostoi*. In termini di *nostos*, ciò era, ovviamente, naturale: Menelao non voleva rimanere in Libia, e i prigionieri antenoridi non volevano andare con lui a Sparta. Quest'idea di un insediamento troiano risultante da un *nostos* greco era dunque greca nel tempo in cui scriveva Ellanico; è espressamente documentata dalla quinta *Pitica* di Pindaro. Inoltre, tali idee non appartengono alla provincia della sola poesia. Perché mai dovrebbe essere plausibile che Tucidide (e forse il suo predecessore Antioco) pensasse che i Troiani *insieme* ai Greci di Focea avessero occupato la Sicilia occidentale e fondato Segesta[114], ma inammissibile che Ellanico prendesse in considerazione qualcosa di molto simile (Odisseo ed Enea) per Roma? Trovo fuorviante un approccio del genere. Proprio come i Greci di V secolo conoscevano Segesta, altrettanto potevano conoscere Roma.

O forse non potevano? Del frammento di Ellanico spesso si dubita per la ragione che l'associazione di Enea con l'Italia e Roma sarebbe troppo precoce. I Greci erano consapevoli di Roma già nel V secolo? Tim Cornell offre un esempio adeguato quando parla di Roma in termini di «mero, fuggevole riferimento a luoghi oscuri e remoti, di cui i Greci conoscevano poco più che il puro nome e di cui, probabilmente, meno ancora s'interessavano». Similmente, Erich Gruen parla di Roma come se fosse stata «inizialmente ai margini della loro coscienza»[115]. Anche se Ro-

110. *Odissea*, 11, 547. Il verso fu respinto da Aristarco nell'antichità; cfr. Heubeck, in Heubeck, Hoekstra (1989), *ad loc.*

111. Anche la sua vicenda è piena di contraddizioni: gli Antenoridi finirono in Libia, tra i Veneti, o in entrambi i luoghi? Cfr. Braccesi (1984, 1987); Malkin (1994b), pp. 52-7, 64-6.

112. Strabone, 6, 1, 3; cfr. Stefano di Bisanzio, s.v. Χώνη.

113. Wiseman (1995), p. 50, in particolare, è portato fuori strada dall'errore di ritenere che ciò implichi la confusione, in Ellanico, di due tradizioni.

114. Tucidide, 6, 2, 3; Antioco, *FGrHist* 555 F 6; cfr. Plutarco, *Nicia*, 1, 3; Pausania, 5, 25, 6; cfr. anche Galinsky (1969a), pp. 76-8.

115. Cornell (1975), p. 23; cfr. Cornell (1995), p. 64; Gruen (1992), p. 10.

ma fu considerata "minore", si può ricordare che in Epiro, per esempio, a Odisseo si attribuiva la fondazione di Bouneima: un luogo piuttosto secondario, d'incerta "grecità". In altre parole, le fondazioni barbare per opera di eroi dei *nostoi* non devono necessariamente essere state "importanti" per essere notate e associate ad essi.

Un'obiezione più generale a quest'approccio è anche a portata di mano. Ogni tentativo di rappresentare "i Greci" e ciò che "non interessava loro" può essere ingannevole. Una simile generalizzazione ignora le vive realtà dei vari contatti, stretti e numerosi, tra Greci (d'ogni sorta) e le diverse città della Campania, del Lazio e dell'Etruria, non solo durante il V secolo ma fin dall'VIII. In pochi sosterrebbero oggi che i Greci, diciamo, d'Eubea, i Corinzi, i Sami, i Focei e altri, fossero "poco interessati". Le colonie organizzate, l'andirivieni di singoli commercianti e agenti da città greche di varie origini, le piccole comunità stanziali di mercanti in città italiche (Gravisca, Pirgi), i coloni d'alto rango (il corinzio Demarato, nel VII secolo, padre di un re romano), gli artigiani come l'"ottimo spurio" Aristonoto (*Aristonothos*) di Caere e molti altri, che lavorarono per e tra gli Etruschi, gli schiavi, i liberti, i barattatori di doni e i partecipanti ai simposi, le tombe principesche a Cuma, in Campania e in Lazio (per esempio a Preneste) ecc., sono cruciali. La varietà dei tipi di contatto, così come di coloro che li ebbero, coprono questo spettro. In particolare, non è più lecito assumere che i "Greci", la cui consapevolezza, per esempio, di Caere, Veio e Pontecagnano è prontamente riconosciuta, debbano essere stati inconsapevoli di Roma, vicina di Veio. La città, o "villaggio", sul fiume che controlla la via interna sul tratto costiero tra l'Elba e Pitecusa non sarebbe stata ignorata[116]. La scoperta, vicino Roma (Osteria dell'Osa), di ciò che può essere un'iscrizione greca su un vaso datato all'inizio dell'VIII secolo dovrebbe servire a ricordare contatti euboici protocoloniali molto antichi[117]. Forse un giorno sapremo che nel VI secolo c'era, sull'Aventino, una comunità stanziale di mercanti greci, analoga a quella di Gravisca o Pirgi, che potrebbe aver influenzato contatti e trasmesso idee religiose. In ogni caso, è ben attestata la connessione dei Focei con Roma e con i Latini, specialmente attraverso Massalia; di qui l'Artemide Efesia fu esportata a Roma e influenzò il culto di Diana sull'Aventino durante il regno di Servio Tullio, il genero del figlio di Demarato[118]. Più tar-

116. Cfr. Wiseman (1995), pp. 35-9, il quale opportunamente nota (p. 43) che «difficilmente ci fu un tempo o un luogo nel quale Roma non fu di alcun interesse per i Greci».

117. Bietti Sestieri (1992), pp. 184-5. La scrittura tuttavia, come appare ivi, figg. 8 e 9, non è chiara abbastanza per essere certa. Cfr. Holloway (1994), p. 112.

118. Giustino, 43, 3, 4 e 43, 5, 3; Strabone, 4, 1, 5; cfr. Ampolo (1970); Malkin (1990b), p. 45.

di, il tesoro dei Massalioti a Delfi ospitò dediche da Roma[119]. Non distante, nel tempio di Cerere, Libero e Libera, la sacerdotessa giunse da Velia (una colonia dei Focei, al pari di Massalia) o da Napoli (fondata da Cuma)[120]. Il culto greco dei Dioscuri arrivò a Roma nel 484, forse attraverso Taranto, e fu probabilmente sovrapposto a quello dei Penati[121]. Un contemporaneo di Aristonoto (650 circa), un greco di nome Kleiklos, ebbe il suo nome iscritto su un vaso corinzio scoperto in una tomba della necropoli sull'Esquilino[122]. Infine, a Roma continuano a emergere frammenti di ceramica euboica[123]. La documentazione che raccogliamo in prospettiva non storiografica o antiquaria (che, come accade, è ciò di cui per lo più disponiamo) punta dunque inequivocabilmente a una realtà di familiarità e contatto nel corso dei secoli VII e VI e, *a fortiori*, nel V («prima che fosse nato Erodoto», per usare l'opportuna espressione di Wiseman)[124].

Stabilire quando la conoscenza ordinaria si trasforma in argomento erudito è, naturalmente, una questione complessa. Nel V secolo, però, anche da un punto di vista storiografico, possiamo ammettere che i Greci conoscessero Roma, sebbene ciò non significhi che qualcuno come Ellanico fosse, di necessità, vivamente interessato alla storia romana. La cornice delle *Sacerdotesse* di Ellanico non era diversa da quella di altra storiografia, logografia e genealogografia greca. Era, nei nostri termini, "ellenocentrica"[125]. Sebbene al centro della parafrasi che Dionigi fa di Ellanico siano Enea e la fondazione di Roma, possiamo assumere che, nel V secolo, Odisseo, non Enea, fosse al centro dell'interesse di Ellanico. Parte della razionalizzazione e dell'ordine che caratterizzano opere genealogiche come il *Catalogo delle donne* è anche osservabile nell'opera dei primi storici. La genealogia era un genere indipendente molto prima del sorgere dello spirito storico greco[126]. L'interesse che legò Odisseo ai Latini o agli Etruschi non fu storiografico, né lo fu l'interesse etrusco nell'assorbire miti e storie greci. Quando i logografi e gli storici cominciarono a lavorare, ebbero un fondamento di conoscenza non erudita cui attingere. Si deve perciò ammettere un ampio spettro di relazioni e interessi. La conclusione minima, in ogni ca-

119. Gras (1987); cfr. Malkin (1990b), p. 44, nota 11 con ulteriori riferimenti.
120. Cicerone, *Balbo*, 55.
121. Galinsky (1969b), p. 11.
122. *SEG*, 31, 875; cfr. Wiseman (1989, p. 131; 1995, p. 37).
123. La Rocca (1982).
124. Wiseman (1989), p. 132.
125. Cfr. Cornell (1995), p. 65.
126. Henige (1984); West (1985), pp. 1-30.

so, è che deve essere ben certo che, ai tempi di Ellanico, i "Greci" conoscessero qualcosa di Roma.

Abbiamo anche determinate testimonianze, legate alle circostanze, della consapevolezza greca di Roma, precisamente in un contesto di utilizzazione politica del mito greco. Poco prima del 509, quando lo spartano Dorieo mise gli occhi sugli *empória* cartaginesi nel Nord-Africa, Roma siglò il suo primo trattato con Cartagine[127]. Fu questo, si presume, il primo atto internazionale per l'emancipazione dagli Etruschi e l'istituzione della repubblica romana. Non c'è, naturalmente, alcuna certezza nella storia di Roma arcaica; ma la documentazione materiale per l'"influenza" etrusca su Roma fino alla metà del V secolo è abbastanza accettabile. I Greci erano in contatto stretto con le élite etrusche locali, a Veio (vicina di Roma) o in città non etrusche come quelle della Campania. Avrebbero saputo di Roma anche dai loro contatti etruschi. L'ultima generazione del VI secolo aveva visto una serie di guerre intraprese dagli Etruschi contro i Greci di Cuma; più tardi, nel 474, Ierone di Siracusa corse in aiuto di Cuma e sconfisse nuovamente gli Etruschi. In Sicilia, il conflitto con Cartagine, alleata degli Etruschi, si trasformò da difesa siculo-fenicia contro Dorieo, nel 509 circa, in offensiva cartaginese nel 480, sei anni prima della battaglia di Cuma. Il trattato romano con Cartagine del 509 era stato correttamente stimato in questo generale contesto mediterraneo e, di nuovo, è insostenibile che i Greci – specialmente in un tempo d'inimicizia panellenica verso gli Etruschi (ma non ancora, nel 509, verso Cartagine) – non fossero consapevoli di una città latina, vicina di una familiare città etrusca (Veio), che, inoltre, conclude accordi con Cartagine. Per Ellanico, contemporaneo di Erodoto, tutti questi eventi erano di suo specifico interesse.

Sul versante romano, ciò che forse accadde fu la ricerca di un'identità comune, in reazione all'influenza etrusca[128]. Alla fine del VI secolo, a parte il mito di fondazione dei gemelli, c'era nell'aria un brusio di storie di fondazione greche (genealogiche ed eponimiche), per lo più intorno alle figure di Eracle e – specialmente in Italia – degli eroi dei *nostoi*. Vale forse la pena, come ho suggerito prima, di indagare l'idea che la facile adozione di Odisseo ed Enea, che è quanto dire di Greci e Troiani, da parte degli Etruschi, fosse precisamente ciò contro cui i nuovi Romani stavano reagendo. L'insistenza su Enea (invece che su Enea e Odisseo) può essere iniziata già nella metà del V secolo. Greci come Ellanico, vi-

127. Polibio, 3, 22-23 con Walbank (1957-79), vol. I, pp. 339-46.

128. Evito la nota questione se gli Etruschi siano stati "espulsi". Sotto il profilo archeologico, la loro influenza è evidente a Roma fino alla metà del V secolo.

vamente interessati all'Occidente, ma probabilmente dimentichi di ciò che le popolazioni avevano da dire su se stesse, continuarono a parlare di un arrivo congiunto di Enea e Odisseo in Italia.

La replica alla smentita, da parte di Jacques Perret, di un qualsiasi ruolo di Enea prima del III secolo si è concentrata, in parte, sulla documentazione archeologica, che pareva dar torto a Perret. Le statuette di Enea in terracotta da Veio erano datate al VI o V secolo. Poi il pendolo oscillò nuovamente, con la revisione della data al IV secolo, o forse anche più tardi (ma non così tardi come avrebbe sperato Perret)[129]. La discussione moderna su quest'argomento è stata essenzialmente romanocentrica. Così, per esempio, Galinsky suggerisce che gli Etruschi abbiano avuto un culto di Enea e che i Romani, una volta emancipati, reagissero contro di esso[130]. Si può fornire un argomento a favore del processo inverso. Poiché non sembra esserci alcun fondamento per sostenere un culto etrusco di Enea prima del IV secolo, ed Enea non fu una figura centrale, dovremmo forse cercare la figura che più verisimilmente stimolò una formulazione delle origini etniche o delle città in termini greci. Una ricostruzione più plausibile è che Odisseo fosse adottato dagli Etruschi (malgrado i Romani) e che Enea venisse associato a lui, proprio come Eleno fu, per esempio, associato a Neottolemo. Quando il potere etrusco, o semplicemente un'influenza etrusca rilevante, diminuì a Roma, Odisseo, liberamente associato, in termini greci, come progenitore e forse anche fondatore di città, fu respinto da Roma nel IV secolo, perché troppo direttamente identificato con gli Etruschi. Qui Galinsky ha l'idea giusta con i personaggi sbagliati: piuttosto che respingere Enea a favore di Romolo[131], i Romani possono avere respinto Odisseo a favore di Enea.

La reazione romana, paradossalmente, fu a sua volta espressa in termini greci. Fu in linea con l'importante processo di sviluppo che, nella Grecia del V secolo, portò a distinguere Troiani da Greci nei termini della dicotomia Greco/barbaro. Ho evidenziato la manifestazione di questa dicotomia nella tragedia greca e nella storiografia determinata specialmente dalle guerre persiane (Troiani = Persiani = barbari). Inoltre,

129. Cfr. la rassegna degli studi in Poucet (1989), pp. 228-34; sulle statuette cfr. Cornell (1975, p. 78; 1995, p. 66); Torelli (1984), pp. 227-81; cfr. Brommer (1960), pp. 273-4; Schauenberg (1960).

130. Galinsky (1969a), p. 142. Secondo Galinsky, gli Etruschi poterono accettare Enea, ma non i Romani dopo il 450, perché essi accolsero la cronologia latina della fondazione di Roma nell'VIII secolo. Enea è relegato sullo sfondo, a causa delle sue associazioni etrusche.

131. Cfr. Cornell (1975); Bremmer (1987); Poucet (1989), pp. 246-52.

ho suggerito che, nel mondo coloniale, la prima espressione di quest'aspetto, importante per Odisseo, si può trovare in Epiro al principio del V secolo: per commemorare la loro conquista e la loro espansione, i coloni della relativamente giovane città di Apollonia eressero un monumento a Olimpia, che mostrava coppie di eroi combattenti, un greco e un troiano, a significare, con questo, un contrasto greco-barbarico. Poiché in Epiro, come abbiamo visto, il *nostos* di Odisseo fu particolarmente importante, non è impossibile che l'idea (Ellanico) di un trasferimento dell'eroe con Enea dall'Epiro in Italia giungesse a implicare, al principio del V secolo, anche l'equazione greco/troiano con greco/barbaro. Questo nuovo atteggiamento (greco) nel V secolo, combinato con la specificazione di Odisseo non meramente come progenitore etnico ma anche come connesso con la fondazione di Roma, può bene aver contribuito a indurre una reazione romana in termini di autodefinizione romana: non erano Etruschi/Greci (Odisseo) ma Troiani (Enea). Gruen ha ragione a suggerire che in tal modo i Romani poterono tenere un piede in due staffe: ebbero parte nel principale mito di costituzione etnica dell'Occidente (il *nostos*) e conservarono la propria peculiare identità.

6.3
Tradizioni e contesti seriori

L'interesse greco per Roma crebbe significativamente durante il IV e, specialmente, il III secolo. Le versioni relative ai vari fondatori e alla fondazione della città si moltiplicarono, e non bisogna, erroneamente, ritenerle appartenenti a un'unica tradizione. Si può simpatizzare con Dionigi o con Plutarco, la cui divertita esasperazione di fronte alle numerose versioni e variazioni sulle origini di Roma si percepisce con chiarezza. In sé, questa varietà illustra quanto fosse proliferata la speculazione erudita in età ellenistica; per lo più era ellenocentrica, e nulla in essa esprimeva la storia di una fondazione sacra commemorata in un rituale o in un testo sacro. Il racconto era essenzialmente greco, uno dei tanti in cui Enea (talvolta) fu inserito nella cornice della storia principale, quella di Odisseo[132]. È solo la preoccupazione moderna per l'"immagine comunitaria" nazionale che presuppone l'esigenza di mascherare le varianti e di guadagnare un consenso intorno alle origini etniche di un popolo[133]. Tale consenso oggi è evidente nel deliberato investimento in numerosi *cur-*

132. Dury-Moyaers (1981), p. 47; cfr. Galinsky (1969b), p. 10.
133. Anderson (1983) con Renan (1882).

ricula attuali di istruzione secondaria e nei giorni festivi nazionali; Ernest Gellner, per esempio, vede in questo un aspetto saliente del nazionalismo dell'età industriale[134]. Siamo lontani dalle quarantasei versioni note a Dionigi di Alicarnasso su Enea o dalle oltre trenta versioni note a noi sulla fondazione di Roma.

Nella sua introduzione alla *Vita di Romolo*, Plutarco menziona una varietà di storie eponimiche, come quella su *Rhome*, ora identificata come figlia di Telefo (un figlio di Eracle) ora (in un'altra versione) come nipote di Telemaco; quella su Rhomanos, figlio di Odisseo e di Circe; quella su Rhomos, da Diomede inviato da Troia, e così via. Altri introducono Eracle, come spesso, nel quadro[135]. Compagni di Odisseo, come Dracone, Baio e Miseno, adempiono, al pari dei vari timonieri di Menelao[136], a varie funzioni secondarie di fondazione e denominazione[137]. In Licofrone, a Enea si congiunge, in Italia, Nanos – probabilmente, come abbiamo visto, un'allusione a Odisseo, basso di statura[138]. Egli sembra, così, fare riferimento alla tradizione riflessa nel frammento di Ellanico; tuttavia, la tarda cronologia della fonte e la sua natura aggiungono poco peso all'argomento[139]. Gruen ha ragione a dire che Odisseo aveva, ancora nel III secolo, un ruolo valido nella storia delle origini di Roma. In quest'epoca, tuttavia, molta dell'attenzione greca era divenuta "erudita", così da renderla di scarso significato per l'argomento in discussione, che è non Roma *per se*, ma il ruolo dell'eroe in Italia.

Gli eruditi ellenistici, di fatto, consentono di evidenziare alcune linee di demarcazione. Abbiamo notato, fin qui, diversi tipi di "interesse" greco per Odisseo in Italia e per le origini dei popoli. È fuorviante parlare di "interesse greco", di "ciò che i Greci sapevano" e così via, senza distinguere le fonti dell'attività intellettuale che dette origine a tali interessi. Polibio parla di tre categorie di studio del remoto passato: genealogie, fondazioni di città e fondazioni etniche[140]. A ciò dovrebbe ag-

134. Gellner (1983), pp. 35-8.

135. Dionigi di Alicarnasso, *Antichità romane*, 1, 72, 5.

136. Su Faro cfr. Ecateo, *FGrHist* 1 F 307; su Cinado cfr. Pausania, 3, 22, 10; su Frontide (Sunio), cfr. la discussione in Abramson (1981).

137. Strabone, 1, 2, 18; 5, 4, 6; cfr. per esempio Solmsen (1986), p. 99.

138. Licofrone, *Alessandra*, 805-806; cfr. Dionigi di Alicarnasso, *Antichità romane*, 1, 28, 3; Teopompo, *FGrHist* 115 F 354; cfr. *supra*, CAP. 5, note 104-105.

139. Cfr. Schur (1921), pp. 137-43; Phillips (1953), pp. 60-1; Dury-Moyaers (1981), pp. 65-72. L'identificazione non è soggetta ai dubbi sollevati a proposito di Nanas, il fondatore etrusco (Horsfall, 1979a, p. 381) o a proposito delle origini timaiche di Licofrone (Pearson, 1987, p. 85; Poucet, 1983, pp. 148-9).

140. Polibio, 9, 1, 4; cfr. 12, 26d, 2 con riferimento a Timeo; 34, 1, 3-5 = Strabone, 10, 3, 5; su Eudosso ed Eforo cfr. Dionigi di Alicarnasso, *Epistola a Pompeo Gemino* 4, 4 (Teopompo).

giungersi la realtà del culto tributato ai fondatori – non una puntualizzazione storiografica, ma una riflessione significativa su ciò che ai Greci poteva interessare in rapporto alle origini. Nella maggior parte delle colonie greche, l'identità del fondatore, come quella di Antifemo di Gela, è presente con celebrazioni annuali nella vita comunitaria. Serve da fulcro dell'identità "nazionale" per il tramite di atti rituali che coinvolgono l'intera collettività. Da questa realtà, i Greci potevano proiettare immagini storiografiche sugli altri. Una volta che le storie di fondazione iniziarono a essere narrate (la più antica è quella di Rodi, nell'*Iliade*), ebbero in dotazione il modello storiografico greco della fondazione di colonie: una data precisa, una fondazione *ex nihilo* e un fondatore identificabile[141]. A parte questo, ci sono note tradizioni poetiche non interessate al culto né a investigare ciò che realmente accadde, come l'opera di Stesicoro o dei poeti cui si riferisce Tucidide quando, per esempio, parla dei Ciclopi in Sicilia[142]. Poeti del genere poterono servire come "fonti" per chi fosse impegnato in un tipo diverso di attività mentale, la ricerca ponderata, come Ecateo, Erodoto o Timeo (si può far rientrare qui anche la poesia erudita di Licofrone). La poesia genealogica rientrava nel genere poetico, costituendo però un'attività distinta, orientata sulla ricerca, e in essa troviamo la genealogia etnografica, come negli ultimi versi della *Teogonia* e nel *Catalogo delle donne*.

6.4
Il "momento giusto"

Un problema importante, che percorre l'intera discussione su Odisseo e su Enea in Italia, è stata l'inutile insistenza sulla definizione del singolare, selettivo e, molto verisimilmente, storico contesto per il ruolo dei due eroi o nella presupposizione che l'una leggenda abbia "eclissato" l'altra, come se le leggende fossero mutualmente esclusive.

Il principio del IV secolo fu un "momento giusto" per connettere la leggenda di Enea con la fondazione di Roma, forse anche per l'associazione dell'eroe con Odisseo. Egualmente appropriato fu il contesto storico dell'invasione dell'Italia da parte di Pirro, quando il re dell'Epiro chiese il sostegno greco contro i "coloni troiani"[143]. Ho indicato prima un altro momento opportuno, in termini romani, dopo che

141. Cfr. Polibio, 9, 1, 4; cfr. 12, 26d, 2 con Cornell (1975), p. 2.
142. Tucidide, 6, 2, 1.
143. Pausania, 1, 12, 1.

l'influenza etrusca fu ridotta e che la formulazione dei Troiani come barbari contrapposti ai Greci divenne esplicita. La metà del III secolo, con l'emergere dell'interesse romano per la Sicilia greca, e dell'interesse per Roma da parte di storici sicelioti, come Timeo o Alcimo, è certamente un contesto altrettanto accettabile[144]. Un altro sarebbe, tuttavia, il I secolo, quando le *familiae Troianae* a Roma, come la famiglia Giulia, offrono a loro volta un contesto eccellente dell'interesse per Enea.

Ma tutto questo non significa che ciò che può apparirci il tempo più appropriato sia anche l'occasione più antica per l'uso di una giustificazione mitologica. Per analogia, nella storia ebraica, il tempo più appropriato per l'applicazione della promessa divina, fatta ad Abramo, della terra di Israele come mito politico rilevante, sarebbe il XX secolo d.C. Si può facilmente supporre qualcuno, di qui a pochi secoli, sostenere forzatamente che i versi rilevanti nella *Genesi* siano stati interpolati nel terzo quarto del XX secolo da ebrei religiosi e nazionalisti, per corroborare le pretese irredentiste che i sionisti del passato, pragmatici, secolari e di orientamento socialista, non avevano mai considerato troppo seriamente. In ogni modo, sappiamo per certo che il medesimo mito divino di legittimazione è stato variamente "utilizzato" negli ultimi 2.500 anni, almeno a partire dalla concessione persiana di ricostruire il tempio di Gerusalemme.

Per i nostri propositi, uno scenario più sicuro coinvolgerebbe tutti i tipi di testimonianze simultaneamente operanti – per esempio, la testimonianza di un *culto* di Odisseo (che egli può avere nella colonia greca di Taranto)[145] combaciante con opere genealogiche e storiografiche greche e con una chiara documentazione dell'adozione, da parte dei nativi, sia della storia che del culto. Ma, a noi, tutta questa documentazione manca. Ciò che ci è stato possibile fare in relazione a Odisseo in Italia, è stato verificare le fonti nel loro contesto storico e archeologico, giungendo alla conclusione che, dalla seconda metà dell'VIII secolo fino al V Odisseo fu "in Italia", non tanto servendo (per i Greci) da eroe civilizzatore, alla stregua di Eracle, che combatteva e otteneva legittimazioni locali per colonie future (Crotone, Erice), quanto per fornire un aspetto etnografico *greco* alla terra e ai suoi abitanti, i Latini e i popoli selvaggi della periferia. Questi abitanti, segnatamente gli Etruschi, sembravano avere accettato Odisseo/*Utuse*, sebbene non possiamo sapere esattamente in che misura. Ho suggerito che l'idea greca di Odisseo come pro-

144. Cfr. Gruen (1992), p. 15.
145. Tra i *Laertidai*; Pseudo-Aristotele, *De mirabilibus auscultationibus*, 106.

genitore sia stata adottata, forse non troppo seriamente, dagli Etruschi, e che fosse questa la ragione per cui, con l'affinarsi del senso della propria identità da parte dei Romani rispetto alla civiltà etrusca, Enea fu preferito a Odisseo.

6.5
Conclusioni

L'immagine di Odisseo come progenitore di «Agrio e Latino, senza biasimo e forte», regnanti «molto lontano, nei recessi d'isole sacre, [...] su tutti gl'illustri Tirreni», è conforme a una visione periferica dei popoli italici, visti dall'area del golfo di Napoli. Fu la periferia etnografica, più che i popoli con cui i coloni greci vennero in contatto immediato, ad acquisire, di solito, una genealogia da un eroe dei *nostoi*. Così, per esempio, troviamo discendenti di Odisseo non in Campania ma più a nord, nel Lazio. Un simile schema diviene evidente quando consideriamo le figure di Nestore, Epeo, Filottete e Diomede. Solo in un periodo successivo (per lo più classico ed ellenistico), le colonie greche riferiranno eroi dei *nostoi* a sé (più che alle popolazioni native). Talvolta troviamo anche questi Greci di età tarda servirsi delle medesime connessioni con eroi arcaici di *nostoi* dei non Greci come *casus belli* contro le popolazioni native[146]. Il fenomeno, nel suo complesso, era nuovo, e andrebbe verificato entro il quadro cronologico iniziante con l'VIII secolo. Così i *nostoi* non dovrebbero essere visti come riflessi indistinti dell'Età del bronzo, perché i legami con gli eroi di *nostoi* non combaciano con le aree nelle quali è venuta alla luce documentazione materiale micenea.

Nei primi due secoli di colonizzazione greca, quando i *nostoi* erano applicati per lo più alla periferia non greca, più che alle stesse comunità greche, le comunità (greche) italiote sembrano aver incoraggiato tali correlazioni, specialmente quando non costituivano una minaccia per il territorio. Forse i *nostoi* servirono come miti di mediazione, per l'acculturazione e il contatto. C'è anche la possibilità che singoli Greci, attraverso relazioni di *xenía* o come residenti (singoli o piccole comunità di immigrati) tra i Latini e gli Etruschi, abbiano stimolato le correlazioni con eroi dei *nostoi*.

Il mondo greco antico ci ha lasciato con una sovrabbondanza di formulazioni poetiche ed erudite di etnicità genealogica, dall'India al lontano Oriente. In aggiunta, intere etnografie non genealogiche pre-

146. Malkin (1998b, capp. 7-8; 1998a, pp. 131-41).

sero piede, come le origini cretesi degli Iapigi nell'Italia meridionale. La maggior parte delle etnicità ed etnografie genealogiche hanno in comune cornice di riferimento e terminologia greche. Per questo motivo, paradossalmente, il carattere greco di questa prospettiva è spesso diluito, perché se tutti sono greci, non lo è nessuno. Nel periodo arcaico, che gli stessi "eroi" greci avessero dato origine a genealogie di Indiani, Persiani, Etruschi, Molossi d'Epiro e così via sembrava, a quanto pare, naturale a molti, sebbene forse non ai popoli non greci che si assumevano discesi, per esempio, da Eracle. Dal V secolo, quando le categorie etniche divennero più generali e furono affinate dall'esperienza delle guerre contro i Fenici e i barbari Persiani, le origini greche degli "altri", più che esser negate, sembrano esser divenute fonte di un sentimento di superiorità. In età ellenistica, certi "rappresentanti" di culture antiche del Vicino Oriente, come Giuseppe Flavio, Manetone o Filone di Biblos, protestano vigorosamente contro tale prospettiva ellenocentrica.

Le speculazioni greche poetiche ed erudite che esprimono etnicità genealogiche possono essere in sé considerevoli, ma divengono storicamente significative quando le idee acquistano forza materiale – quando le identificazioni di etnicità genealogiche giungono ad avere una *funzione* storica, per i Greci o per gli altri. Così, in contrasto con i grandi poteri centralizzati del Vicino Oriente e dell'Asia Minore, dove le genealogie eroico-etnografiche greche (per esempio Perseo = Persiani) furono spesso trascurate, nel Mediterraneo occidentale i *nostoi* sembrano aver avuto un'accoglienza più cordiale e precoce. Ebbero una funzione storica per i Greci e per i popoli nativi. Quando, per esempio, secoli dopo Esiodo, i Romani asserirono la propria individualità non greca, lo fecero entro la cornice di un mito greco. Odisseo, nella *Teogonia*, è il più antico degli eroi ad aver avuto questa funzione in Italia.

Nel passare in rassegna gli argomenti utilizzati per screditare gli importanti versi della *Teogonia*, ho concluso che Esiodo sapeva del mare, degli Etruschi e delle colonie euboiche. Considerazioni "editoriali" interne, relative alla composizione della *Teogonia*, sono troppo dubbie, e troppo spesso si fondano sull'interpretazione tematica; emergono di solito congiuntamente a criteri storici esterni del tipo "ciò che si sarebbe potuto conoscere" e che, in questo caso, si sono rivelati privi di valore. I versi implicano una prospettiva marittima euboica dell'Italia occidentale e della sua storiografia. Sembrano riflettere punti di vista protocoloniali e paleocoloniali, derivanti dall'esplorazione marittima, dal commercio e dalla colonizzazione euboica di Pitecusa e Cuma, nel golfo di Napoli. In questo modo, la generale denominazione "Etruschi" di tutte le popolazioni si comprende facilmente (ed è confermata da fonti più

tarde), poiché etrusca era la principale civiltà costiera e marittima incontrata dai protocoloni e coloni di Pitecusa.

Il passo esiodeo è dunque un elemento del più antico modello di applicazione (greca) di genealogie da eroi dei *nostoi* a popoli non greci: Etruschi, Latini e, come qui si è suggerito, la montagna e le genti selvagge dell'entroterra, che per secoli avevano saccheggiato gli insediamenti costieri. *Agrios* offre un caso ulteriore di etnografia periferica, denotando una qualità di ferocia (come tale avvertita da chi proveniva dal mare), più che essere un appellativo etnico analogo a "Latini". Molte figure connesse con Odisseo possono aver giocato un ruolo nella rapidità dei nativi ad adottare eroi greci dei *nostoi*. Ho esaminato l'interessante tesi secondo cui Circe sarebbe stata particolarmente adatta all'adozione da parte delle popolazioni native, in quanto signora della trasformazione (specialmente in lupo). Può rappresentare un caso nel quale un mito greco faceva vibrare una corda locale. Insieme alle Sirene, Circe è certamente associata alle antiche localizzazioni di scene odissiache, specialmente nell'area del golfo di Napoli (di nuovo, Pitecusa e Cuma).

La discussione di un frammento della *Ilioupersis* di Stesicoro (VI secolo) che conduce Enea in Occidente, e di Ellanico (V secolo), che connette Odisseo ed Enea con la fondazione di Roma, ha portato alla conclusione che entrambi i testi siano autentici. La coppia Odisseo-Enea era normale nell'ambito dei *nostoi* greco-troiani prima della metà del V secolo. In Ellanico un eroe troiano dei *nostoi* (Enea) avrebbe fondato Roma, proprio come Ecateo, prima di lui, aveva raccontato della fondazione di Capua per opera di Capi e Tucidide della fondazione di Segesta, in Sicilia, per opera di Troiani (s'intende Egeste) e Greci insieme. Non c'è nulla, perciò, di "troppo precoce" in quest'idea nella tradizione storiografica greca. Inoltre, Roma non era troppo oscura per ricevere attenzione dai Greci. Luoghi anche più piccoli, come Bouneima in Epiro, poterono essere ascritti a eroi greci o troiani dei *nostoi* e, in ogni caso, nulla vi era di oscuro o marginale nella Roma del tempo. I Greci ne furono consapevoli almeno dal 509, quando la città stipulò un'alleanza con Cartagine e Dorieo minacciava gl'interessi cartaginesi nel Nord-Africa e in Sicilia. Forse fu "marginale" nel senso che non fu composta alcuna *Eneide* in greco, ma non sconosciuta.

In generale, gli eroi troiani dei *nostoi* avrebbero potuto essere più facilmente percepiti come fondatori permanenti, perché non erano propriamente "eroi dei *nostoi*": diversamente dai Greci, non avevano una patria nella quale far ritorno. Così, per esempio, Antenore preferì restare in Libia, e Menelao proseguire per Sparta. Con il tempo, questa qualità arrivò a giocare un ruolo indipendente: ho suggerito che l'insi-

stenza dei Romani su Enea (senza Odisseo) possa essere iniziata nel V secolo, come reazione non tanto contro i Greci quanto contro gli Etruschi, che avevano accolto in equa misura Odisseo ed Enea. Il V secolo fu anche il contesto, come abbiamo visto nel caso di Apollonia, in Epiro, nel quale la differenza tra Greci e Troiani comincia a essere intesa, in particolare, come dicotomia tra Greci e barbari. Questi aspetti si sovrapposero sino a creare, nei secoli seguenti, l'insistenza, da parte romana, sulla *differenza* tra Greci e Romani implicita nell'uso del *medesimo* mito greco.

Appendice
Questioni omeriche

1
Nostoi, episodi e la questione della trasmissione

La questione di trasmettere storie dettagliate (non "schemi" di storie o "strutture" narrative, ma le storie stesse, inclusi i dettagli "testuali") è in rapporto con il dibattito sull'oralità e la memorizzazione. La possibilità che interi episodi possano essere memorizzati dai cantori sottende la possibilità della trasmissione dell'epica senza il supporto mnemonico della scrittura, la cui adozione solitamente si colloca nell'VIII secolo (ma cfr. *infra*). La memorizzazione, alla quale Parry e Lord attribuivano scarsa importanza, è stata osservata tra i bardi di varie comunità. In una rassegna condotta su questo tema, Rosalind Thomas sostiene che il processo di composizione dei bardi non è necessariamente un evento *ad hoc*, un'improvvisazione o una composizione durante la *performance*; sono state osservate sia la memorizzazione diretta sia quella ottenuta attraverso l'esercizio[1]. Anche tra i bardi iugoslavi è stata osservata accuratezza nelle esibizioni reiterate. È vero che, sebbene il bardo possa sostenere di ripetere parola per parola un poema più antico, la sua idea di ripetizione *verbatim* è molto diversa dalla nostra[2], ma nel flusso dell'improvvisazione c'è anche una certa stabilità. Riguardo a Omero, un esempio spesso citato è il carattere particolare del discorso di Achille nell'*Iliade*, che indica un'elaborazione consapevole su quel particolare eroe e su quella particolare scena, più che unità orali improvvisate e intercambiabili[3].

I comparatisti hanno osservato che molti poemi orali non sono lunghi. Nell'antica Grecia la maggior parte dei poemi del ciclo era considerevolmente più breve dell'*Iliade* e dell'*Odissea* (*Canti cipri*, undici li-

1. Finnegan (1977), pp. 80-6; Vansina (1985), p. 12.
2. Parry (1979), p. 436.
3. Thomas (1992), p. 36, ma cfr. Martin (1989), cap. 4.

bri; *Etiopide*, cinque; *Piccola Iliade*, quattro; *Ilioupersis*, due; *Telegonia*, due). Di nuovo, la lunghezza complessiva dell'*Iliade* e dell'*Odissea* le fa spiccare come eccezionali[4]. Combinando le nozioni di esercizio e memorizzazione, la Thomas, per esempio, non vede «alcuna ragione per dubitare che il poeta omerico finale dell'*Iliade* possa avere lavorato alla struttura generale nell'arco di molti anni»[5]. Senza prendere posizione su questo problema, e riconoscendo, con Morris[6], che la memorizzazione è eccezionale rispetto alla composizione durante la *performance*, voglio ancora sottolineare la possibilità che brevi *nostoi*, episodi particolarmente efficaci e persino *Odissee* alternative siano stati diffusi prima di, o contemporaneamente a, quell'opera insolitamente monumentale che fu l'*Odissea*.

Se i poemi orali eseguiti erano relativamente brevi, episodici e incentrati sulla singola scena, come i bardi dell'*Odissea* sembrano implicare, il caso della memorizzazione diviene ancor più verisimile. Parrebbe una tesi accettabile che, per esempio, la scena dell'approdo di Odisseo a Itaca, quel "momento iniziale" del compimento del suo ritorno, fosse un episodio memorizzato del genere. Skafte Jensen offre un'equilibrata visione oralista della memorizzazione e del suo rapporto con l'improvvisazione creativa:

> La mia opinione è che la composizione orale abbia luogo nella dipendenza costante sia dalla memoria che dalla capacità creativa, che alcune tradizioni epiche siano in sé capaci di una trasmissione più precisa rispetto ad altre, che nell'ambito di una tradizione alcuni cantori siano più capaci di altri di memorizzazione, e che nell'ambito di un poema alcuni passi siano trasmessi con cura maggiore di altri[7].

L'articolo più influente in prospettiva oralista, un lavoro che dette anche un'impronta alla discussione sulla società omerica storica e i suoi rapporti con l'*epos* omerico, fu pubblicato da Adam Parry nel 1966. In parole povere, la risposta alla domanda che egli pone nel titolo del suo articolo «Abbiamo l'*Iliade* di Omero?», è affermativa. Egli ritiene il poe-

4. Skafte Jensen (1980, p. 46) calcola che, alla media di 9,73 versi al minuto, l'*Iliade* richiederebbe 26,9 ore per essere recitata e l'*Odissea* 20,7.

5. Thomas (1992), p. 39; cfr. Vansina (1985, pp. 12, 37), che esamina le tradizioni di archivi ufficiali come orali.

6. Morris (1986), p. 84. La riproduzione letterale e l'accuratezza, egli sostiene, contano poco se non rispondono ad alcuna esigenza culturale. Probabilmente ha ragione; non stiamo, qui, occupandoci di testi rituali di tipo etrusco, dove non era consentito il minimo errore nella recitazione.

7. Skafte Jensen (1980), p. 45.

ma di qualità così alta, e così complesso e coerente, che non avrebbe potuto essere trasmesso oralmente senza subire mutamenti radicali[8]. Ciò che la tesi di Parry presuppone è l'assunto che la trasmissione attraverso la memorizzazione sia talmente soggetta ad alterazioni da vanificare il concetto di "originale". In un caso egli mostra un tasso di mantenimento del 26 per cento nell'ambito di appena poche ripetizioni. È impressionante; un'*Iliade* trasmessa oralmente non avrebbe potuto tollerare una percentuale simile. Perciò, conclude Parry, ciò che noi abbiamo deve essere l'originale di Omero, fissato entro un lasso di tempo breve dalla sua composizione.

L'argomento di Parry risponde all'opinione di Kirk, secondo cui l'*Iliade* fu trasmessa oralmente per via di memorizzazione, tra le sei e le tre generazioni, prima della sua fissazione. Andrebbe forse notato che alcuni dei mutamenti osservati da Parry sono piuttosto lievi. Uno studioso che si concentri sul testo potrebbe non tollerare tali cambiamenti, i quali, in sé e per sé, non significano però che un'*Odissea* avrebbe subito alterazioni sostanziali nel giro di tre generazioni. E tuttavia, se consideriamo l'*Odissea* un capolavoro, il ragionamento di Parry è convincente: la distanza tra composizione e fissazione dovette essere relativamente breve.

Parry è dunque vicino all'ipotesi di Lord secondo cui, per la stessa ragione, quelli di Omero devono essere stati *orally dictated texts*. Lord riteneva che l'avvento della scrittura avesse inferto un colpo mortale all'oralità, una posizione che, da allora, è stata riveduta da molti, incluso Parry. Comunque, poiché la scrittura è il metodo più efficace di fissazione, la tesi di Lord (che immagina qualcuno come lui scrivere sotto la dettatura del maestro) parve ancora convincente. Di contro, Gregory Nagy ha promosso un modello alternativo, che enfatizza il ruolo della diffusione orale come incentivo per la fissazione dei poemi omerici. La fissazione di un testo è un processo, non un evento, egli sostiene[9], fondandosi sull'idea di Richard Martin della forza del *mythos* e delle convenzioni della *performance* in quanto offrono una spiegazione in chiave oralistica della monumentalità dell'*epos*[10]. Nella recente formulazione di Nagy, la fissazione di un testo è un «processo nel quale ogni composizione durante la *performance* diviene progressivamente meno alterabile

8. A ciò dovrebbe aggiungersi il problema della caratterizzazione: cfr. Martin (1993), pp. 226, *passim*.

9. Nagy (1992), p. 51.

10. Martin (1989), pp. 10, 12 (sulla distinzione tra *mythos* ed *epos*, fondata sulla nozione di atto linguistico di Searle), 231, 85 (sull'idea che «Omero compone al pari dei suoi eroi»); cfr. Nagy (1990).

nel corso della diffusione»[11]. In accordo con questo criterio, quanto più è ampia la diffusione, tanto minori sono le opportunità di una ricomposizione. Nagy connette intimamente la diffusione con la nozione di panellenismo, fondandosi sulle formulazioni che, di questo concetto, ha dato Anthony Snodgrass in relazione all'VIII secolo[12]. Egli fa inoltre appello alla "tradizione" come alla via d'uscita dell'aporia fluidità *vs.* fissità, ma anche in questo caso il concetto resta piuttosto vago[13]. I "temi", un altro fattore della fissazione, sono per lui le "unità fondamentali" del contenuto. Se il "ritorno di Odisseo a Itaca" è un'unità del genere, trovo questo argomento compatibile con quanto ho detto a proposito dei temi narrativi (cfr. *supra*, pp. 55 ss.). Per Nagy, che segue in particolare Svenbro[14], la scrittura non è un supporto mnemonico per la composizione orale, giacché l'idea di una "trascrizione" (in luogo di testi vocali) non precede, egli ritiene, il VI secolo. Anche questo è discutibile, specialmente se si pensa alle iscrizioni "di proprietà", ma va oltre gli scopi della presente trattazione. La scrittura fu usata come «un *equivalente* della *performance*, non come un *mezzo* della *performance*», afferma Nagy, e questo potrebbe essere corretto[15].

La posizione di Nagy ha le sue difficoltà. Poiché egli accetta il ragionevole assunto di Ian Morris, che la poesia orale riflette la società del pubblico che le è proprio, e poiché la società non è posteriore all'VIII secolo, cosa accade all'*Iliade* e all'*Odissea* fino al VI secolo? Per eludere l'idea che i poemi riflettano una società di VI secolo (ciò che, ovviamente, non fanno), Nagy postula una distinzione tra fasi "dinamica" e "statica" della diffusione poetica. «La fase statica potrebbe facilmente esser durata circa un paio di secoli, includendo l'arco temporale che va dalla fine dell'VIII secolo, un momento che potremmo definire *stadio formativo*, in linea con le osservazioni di Ian Morris, ininterrottamente sino alla seconda metà del VI secolo, un momento che potremmo chiamare *stadio definitivo*». Tuttavia, la distinzione tra fase statica e fase dinamica comincia a sembrare, in qualche modo, arbitraria. Sebbene Nagy insista sulla relatività del termine "testo", nel sostenere una fase statica va piuttosto vicino alla nozione di un testo effettivamente fissato. Che dire poi della tesi di Parry (accolta da Morris), secondo la quale la percentuale di cambiamento sarebbe tale da alterare vistosamente i poemi? Il modello diffusionista-evolutivo di Nagy intende rimpiazzare la "dettatura" come

11. Nagy (1995), p. 165.
12. Nagy (1990), p. 54.
13. Nagy (1992), pp. 25 s. Su fluidità *vs* fissità cfr. Nagy (1996), pp. 107-10.
14. Svenbro (1988), pp. 35-52.
15. Nagy (1992), p. 35.

contributo alla fissazione, e tuttavia non vedo la diffusione estensiva risolvere la difficoltà essenziale sollevata da Parry. Il mutamento rapido evocato da Parry si applica anche alla vita di un singolo poeta, e non trova perciò una risposta esauriente nel modello diffusionista-evolutivo[16].

2
Scrivere Omero

Scrivere un testo omerico (per qualunque ragione) deve restare per noi il miglior mezzo possibile di fissazione e preservazione dell'*Iliade* e dell'*Odissea*. Sicché l'adozione della scrittura alfabetica da parte dei Greci stabilisce una sorta di limite temporale, almeno per la disponibilità del mezzo di questo tipo di fissazione testuale. Il ruolo dell'introduzione della scrittura alfabetica è dominante negli studi omerici, al di là del problema cronologico. La "rivoluzione alfabetica", in particolare, non solo l'adozione delle lettere nord-semitiche, ma anche la conversione di alcune di esse in vocali (in contrasto con il loro originario valore semitico, sillabico-consonantico) esigono, si ritiene, una spiegazione speciale[17]. Gli Etruschi, per esempio, che ricevettero l'alfabeto dai Greci d'Eubea, l'usarono al modo semita. C'era qualche ragione greca specifica per adottare un alfabeto che richiedesse di essere radicalmente alterato? Nel 1952 Wade-Gery suggerì[18] che l'alfabeto fosse stato adottato per registrare i versi esametrici – di qui la conversione di alcune lettere in vocali. Questa attraente idea fu accolta, con riserva, da Richard Janko[19], e con molto entusiasmo e ulteriori elaborazioni da Kevin Robb e Barry Powell[20]. Robb ritiene che fosse l'esigenza di iscrivere dediche in esametri a costituire la forza motrice dietro alla rivoluzione. Di contro, Powell segue Wade-Gery nel sostenere che l'alfabeto fosse stato adottato per scrivere, specificamente, l'epica di Omero. La validità di queste teorie sarà discussa qui soltanto nella misura in cui esse investono la questione del *terminus ante quem* per l'*Odissea* e la questione della sua eco e del suo impatto.

Il primo punto, e più cruciale, è se possiamo essere sicuri della data di adozione dell'alfabeto. Nell'Età del bronzo, il greco fu scritto in Li-

16. Riformulato e sviluppato da Nagy (1996), il problema resta.

17. Robb (1994), p. 8.

18. Wade-Gery (1952), pp. 11-4; cfr. Powell (1991a), p. 109, nota 82 per altri sostenitori di questa opinione.

19. Janko (1982), p. 277, nota 3.

20. Powell (1991a, 1991b); Robb (1994).

neare B; quando, successivamente, troviamo il greco scritto, esso appare in lettere semitiche nord-occidentali, sotto forma di brevi iscrizioni, la più antica delle quali si data intorno al 775-750[21]. Tutti gli argomenti sono, in fondo, basati sui ritrovamenti d'iscrizioni; Robb trae conclusioni dall'aspetto di dediche esametriche delle iscrizioni di VIII secolo e pone l'accento sul loro carattere "omerico". Powell concorda, ma orienta le sue conclusioni su Omero stesso. Iscrizioni del genere si possono, comunque, contare sulle dita di una mano; c'è sempre la possibilità che la maggior parte di ciò che fu scritto, su tavolette di legno deperibile o su papiro, semplicemente sia scomparso. Erodoto, per esempio, dice che gli antichi Ioni usavano rotoli di pelle, proprio come i Fenici[22]. L'esempio dello iato (circa 1025-725) nell'uso del sillabario cipriota mostra bene, a sua volta, la persistenza di forme non dimenticate e, tuttavia, non attestate[23]. Così, l'uso quotidiano della scrittura, ad esempio per elencare il contenuto del carico di una nave, divenne familiare, probabilmente, tramite i vicino-orientali che l'insegnarono ai Greci, e a noi semplicemente potrebbero mancare testimonianze di questo. L'iscrizione di Akhikar, del V secolo (circa 475), un palinsesto in aramaico che registra le navi ioniche in Egitto, ci ricorda esigenze del genere[24]. Analogamente, la tesi di Alan Johnston, secondo cui le iscrizioni di proprietà (che identificano oggetti come appartenenti a qualcuno) fossero la causa prima dell'adozione dell'alfabeto è basata ugualmente su cocci di VIII secolo con marcature e lettere[25]. Traiamo conclusioni, com'è ovvio, da ciò di cui disponiamo, e ciò di cui disponiamo è molto scarso e selettivo.

Powell pone l'accento su alcuni degli aspetti singolari dell'adozione dell'alfabeto da parte dei Greci per evincerne che esso fu una conquista improvvisa. È curioso trovare una rapida sintesi di questi aspetti in un volume che raccoglie gli interventi di un convegno sulla scrittura, nel quale alcuni specialisti di scrittura vicino-orientale giungono a conclusioni opposte. Alcuni ritengono che l'aspetto sillabico-consonantico dei sistemi di scrittura vicino-orientali sia un concetto fuorviante. Tra i fattori possibili di trasmissione dell'alfabeto, agli Aramei si attribuisce l'inizio della rivoluzione vocalica, sebbene anche questo sia discutibile[26].

21. Popham, Themelis, Sackett (1980), pp. 89-93; Bietti Sestieri (1992), pp. 184-5, figg. 8-9 (a) (b).

22. Erodoto, 5, 58; cfr. Janko (1990).

23. Cfr. Ruijgh (1995), p. 38.

24. Yardeni (1994).

25. Johnston (1979, 1983); cfr. Jeffery (1982); Robb (1994), pp. 59-60.

26. Segert (1963); *contra* Wachter (1989), p. 74; cfr. anche Knauf (1987). Sul ruolo degli Aramei come mediatori (distinti dai Fenici) cfr. Boardman (1990).

Da un'angolatura differente, Naveh ha inferito un'evoluzione lenta delle vocali[27] e Xella sostiene che, in generale (Aramei a parte), anche i sillabari possono avere un qualche valore alfabetico[28]. Isserlin dimostra come il greco (specie il greco delle formule omeriche) possa essere letto senza le vocali. Se una di queste ipotesi è accettabile, si dissolve una delle necessità implicite nel rivoluzionamento dell'alfabeto al fine di scrivere il greco, specialmente in esametri, e il processo di adozione può percepirsi nei termini di un modello evolutivo.

Powell vistosamente insiste sul modello "in un sol colpo" a causa, tra le altre cose, dell'arbitrarietà della scelta dei cinque segni destinati a rappresentare le vocali, della scissione del fenicio WAW in consonante (digamma) e vocale, della confusa ridistribuzione di nomi e valori delle quattro sibilanti fenicie e della nuova convenzione ortografica, la scrittura bustrofedica, diversa della scrittura dei Fenici del tempo, disposta su righi in sequenza e retrogada[29]. Ad eccezione dell'ultimo, questi argomenti sono una questione di stima delle probabilità. Isserlin, per esempio, sostiene che, a un certo punto, *dopo* un lungo processo dall'adozione, qualche "mediatore" (il termine usato da Powell) avrebbe dato alla diffusione dell'alfabeto un ulteriore impulso «verso la sua forma evoluta, vocalizzata»[30]. La forma bustrofedica della scrittura è stata utilizzata per sostenere la tesi esattamente opposta a quella di Powell. Naveh ritiene che l'alfabeto venisse introdotto in Grecia già al principio dell'XI secolo. I suoi studi meticolosi[31] si fondano su argomenti paleografici; riguardo alla scrittura bustrofedica, egli pensa che fosse praticata nel Vicino Oriente nel XII e XI secolo, ma che dall'VIII (quando la maggior parte degli ellenisti ritiene abbia avuto luogo l'adozione), i maestri vicino-orientali dei Greci praticassero una sistematica scrittura lineare destrorsa[32]. Conclude che i Greci abbiano acquisito l'idea della scrittura bustrofedica al tempo dell'effettiva adozione dell'alfabeto vicino-orientale, intorno all'XI secolo. Ragionamenti simili egli svolge riguardo alla scrittura corsiva fenicia nell'VIII secolo, in contrasto con lo stile iscrizionale greco, estintosi in Fenicia intorno al 1050 circa. Molte delle considerazioni di Naveh soffrono dello stesso difetto di quelle dei suoi oppositori: si appoggiano abbondantemente su un argomento *e silentio*. Na-

27. Naveh (1987), p. 181.
28. Xella (1991), pp. 83-5 (un *addendum* specifico: *Alfabeti o sillabari?*).
29. Powell (1991b), p. 359, discusso più esaustivamente in Powell (1991a).
30. Isserlin (1991), p. 289.
31. Naveh (1987), con riferimenti al suo lavoro precedente; cfr. McCarter (1975); Sass (1990), pp. 94-8.
32. Naveh (1987), pp. 53, 178.

veh imputa agli ellenisti il fatto di fondarsi sui resti di VIII secolo, senza prendere in seria considerazione la possibilità che molto possa essere stato scritto su materiale deperibile prima di quell'epoca. Al tempo stesso, non è in grado di produrre nessuna testimonianza concreta dei suoi argomenti paleografici.

Senza una verifica esterna, la paleografia può essere un campo pericoloso. «Molta cronologia essenziale dello sviluppo alfabetico nei resti orientali è fondata su ipotetici schemi evolutivi, e le date suggerite possono variare di un secolo, o più»[33]. Per esempio, l'iscrizione bilingue assiro-aramaica della metà del IX secolo, su una statua da Tell Fekheriye, è scritta nello stile aramaico di XI secolo, ma contenuto e iconografia della statua sono di IX secolo. Amadasi Guzzo adduce questo esempio per sostenere che nella "periferia" fu persistente uno stile più conservativo, che potrebbe spiegare alcune bizzarrie paleografiche del greco[34].

Si discute spesso la definizione di un contesto per l'adozione dell'alfabeto da parte dei Greci. Powell pone giustamente l'accento sulla posizione euboica nell'VIII secolo, "tra Oriente e Occidente", sebbene dia forse eccessiva importanza ad Al Mina[35]. Tuttavia, anche quel contesto è ora sottoposto a una seria revisione: gli Euboici in patria (Lefkandi) e all'estero (specialmente in Calcidica) sembrano essere stati attivi, con il commercio e la colonizzazione, già nel X secolo, complicando così ulteriormente l'immagine complessiva della Grecia dei secoli bui[36]. In altre parole, se la nostra valutazione dell'adozione dell'alfabeto dipende in qualche misura dagli Euboici, essi potrebbero aver avuto una funzione operativa molto prima dell'VIII secolo. Al di là di tutte queste considerazioni, se dobbiamo aderire al principio di Parry, di un breve lasso di tempo tra la creazione e la fissazione dell'epica, il punto "omerico" cruciale resta la data. A dispetto del rassicurante consenso tra classicisti[37], dobbiamo ricordare che i semitisti tendono a datare l'adozione prima dell'VIII secolo; le tesi variano dal IX al XV secolo[38]. In generale, gli studiosi di Vicino Oriente sono in qualche modo più tolleranti rispetto alle idee di Naveh. Sebbene egli porti avanti i suoi ragionamenti in assen-

33. Isserlin (1991), p. 286, che segue Sass (1988).

34. Amadasi Guzzo (1991, pp. 300, 305-7), che conclude (di fatto, in modo simile a Powell) che l'adozione ebbe luogo nell'800 circa.

35. Graham (1986); *contra* Boardman (1990).

36. Snodgrass (1994a); Vokotopoulou (in corso di stampa); cfr. Papadopoulos (1996). Il coccio euboico proto-geometrico di X secolo scoperto recentemente in un contesto archeologico molto sicuro di XI secolo da Günther Kopcke (cfr. *supra*, CAP. 2) richiede forse una revisione (o, almeno, un'estensione) della nostra cronologia euboica.

37. Jeffery (1982); cfr. Coldstream (1982), p. 272; Burkert (1992), p. 27.

38. Da ultimo cfr. la posizione di Bernal (1987).

za di documentazione concreta e databile, un singolo coccio iscritto potrebbe rovesciare a suo vantaggio l'intera tendenza degli studi; si sa che cose del genere possono verificarsi. È notevole che i due illustri semitisti (Lipinski e Sass) che si sono opposti a Naveh ritengano tuttavia che l'adozione dell'alfabeto greco sia avvenuta al più tardi nel IX secolo[39], e Ruijgh ha di recente suggerito un'adozione intorno al 1000[40]. Sul versante dei grecisti, il IX secolo è stato sostenuto da Buchner, che ha scavato nell'euboica Pitecusa[41].

L'unica conclusione che vorrei trarre da tutto questo è che connettere la composizione dell'epica omerica con l'introduzione della scrittura non colloca necessariamente quella composizione nell'VIII secolo; il IX secolo andrebbe ugualmente bene, e persino il X non è inconcepibile. "Omero" potrebbe avere scritto (o dettato) l'*Iliade* e l'*Odissea* prima dell'VIII secolo, senza violare il principio di Parry, secondo il quale la fissazione deve avere avuto luogo in prossimità del momento della composizione.

Non possiamo dire se l'adozione dell'alfabeto sia stata il culmine di un processo di evoluzione, il risultato di un guizzo improvviso d'individuazione di opzioni oppure un'invenzione incentivata dal desiderio di mettere Omero per iscritto. Vorrei associarmi alla sensibile posizione di Isserlin, secondo il quale il processo fu graduale, e i Greci adottarono l'alfabeto inizialmente nel modo in cui l'usavano i loro maestri, poi, a un certo punto, ebbe luogo una riforma. Questa riforma rese possibile ai Greci registrare il verso esametrico, oppure fu motivata dall'esigenza di farlo; qui, preferisco l'idea di Powell (l'esigenza di mettere Omero per iscritto) a quella di Robb (l'esigenza di scrivere dediche in esametri).

Sono incline ad accogliere alcune delle idee di Powell (forse, rispetto a lui, spingendo un po' più indietro la cornice cronologica), in virtù di una prospettiva vicino-orientale. È forse possibile suggerire che anche l'idea stessa di mettere per iscritto un grande poema epico potrebbe esser venuta dal Vicino Oriente, dove la poesia epica veniva scritta già da tempo, prima che ai Greci venisse in mente di usare l'alfabeto per scrivere l'epica omerica. L'epica di Gilgamesh è, naturalmente, la più familiare ma, più vicina all'area di acculturazione greco-fenicia, l'epica orale di Ugarit fu messa per iscritto già a partire dal XIV secolo lungo la costa della Siria, opposta a Cipro (Ras Shamra)[42]. Se ne può dedurre quanto

39. Lipinski (1988) e Sass (1990).
40. Ruijgh (1995).
41. Buchner (1982), p. 296.
42. Cfr. Xella (1991) con Lemaire (1978).

a lungo l'epica di Ugarit fosse ricordata, ma non fu un caso isolato nel contesto della poesia vicino-orientale e delle scritture sacre nel periodo tra il XIV e l'VIII secolo. Ciò ebbe luogo tra il 1370 e il 1350, quando Niqmadu II, re di Ugarit, decise di istituire un archivio di testi mitologici e di culto non in lingua accadica ma nella lingua locale e in scrittura alfabetica. Queste sono le aree generali d'incontro (inclusa Cipro) di Greci, Aramei e Fenici. Concluderei perciò che, insieme all'alfabeto, i Greci adottarono la consapevolezza che i testi scritti potevano servire a registrare la poesia.

Se Walter Burkert ha ragione nel suggerire che l'idea di *insegnare* l'alfabeto venne con i maestri stessi, e se questi maestri vicino-orientali erano abituati a insegnare la scrittura seguendo il modello dell'epica *scritta*, allora l'idea di mettere per iscritto l'epica greca potrebbe, a sua volta, essere giunta ai Greci insieme con i maestri di alfabeto[43]. Inoltre, la tradizione di mettere per iscritto i lunghi testi epici, e il fatto che essi potessero in tal modo essere usati per l'apprendimento, potrebbe anche spiegare come Omero divenisse un libro di testo (un fatto che Burkert ritiene insolito)[44]. La coppa di Duride (circa 490) mostra quella che ha l'apparenza di una scena d'insegnamento: una persona regge un libro che reca scritto un esametro leggibile, il verso iniziale di un canto troiano, ma poiché concerne Tirinto, esso non appartiene né all'*Iliade* né all'*Odissea*[45].

La testimonianza vicino-orientale della scrittura dell'epica e di altra poesia già nel III millennio esige tuttora di essere rivalutata dai classicisti, i quali, come ha indicato Cooper, non hanno ancora riconosciuto quanto c'è da imparare dagli studi sul Vicino Oriente riguardo allo sviluppo della tradizione epica[46]. Nel complesso, specialisti di culture del Vicino Oriente sembrano considerare idiosincratiche le analogie serbocroate di Parry e Lord[47]. Appare chiaro, per esempio, che testi scritti fossero usati come supporto mnemonico per la poesia che contenesse caratteristiche formule, o ripetizioni, "orali"[48]. Ci sono due versioni dell'epica di Gilgamesh, per esempio, a distanza di circa mille anni. Così,

43. Burkert (1992), pp. 25-33; Elman (1975); Güterbock, in Rölling (1978), pp. 232-43 (sugli Ittiti); Lemaire (1978); Reiner, in Rölling (1978), pp. 157, 159-75 (sull'epica accadica); Rölling, in Rölling (1978), pp. 260-7 (su Ugarit); Drijvers, MacDonald (1995).

44. Burkert (1987), p. 56.

45. Skafte Jensen (1980), p. 57; Shapiro (1993), p. 95.

46. Cooper (1992), p. 107.

47. Izre'el (1992), pp. 155-6.

48. Cfr. Vanstiphout (1992), p. 263.

ciò che sembra orale si sa essere stato trasmesso in forma scritta[49]. La variabilità – con l'apprendimento mnemonico da testi scritti[50] – significa che il principio di Parry (una creazione deliberata, fissata quasi immediatamente) può coesistere con la tradizione del canto di episodi orali più brevi.

Un caso simile può valere per la costa anatolica, dove frammenti di un poema epico, il cui primo verso è in ittita e il seguito in luvio, parlano di «uomini venuti da Wilusa», che Watkins e altri intendono come forma luvia di Ilio (= Troia)[51]. Un recente ritrovamento a Troia (tuttora inedito) di un sigillo iscritto in luvio (XI secolo) si può porre in rapporto con questo[52]. Ciò sembra aprire la strada alla straordinaria possibilità che l'idea di un'epica scritta su Troia sia giunta al mondo greco da testi scritti esterni, il più tardo dei quali appartiene all'XI secolo.

Ian Morris ha sostenuto, sulla base della natura orale dell'*Iliade*, dell'*Odissea* e di materiale comparativo, che i poemi riflettano la società dei loro pubblici. Egli aderisce al principio di Parry della relazione tra fluidità e fissazione e insieme accoglie la tesi di Wade-Gery e Powell. Ma la compatibilità delle due posizioni è problematica. La combinazione delle due tesi, apparentemente rilevante in rapporto a due diverse questioni, comporta di fatto che tutto sia accaduto all'improvviso: i monumentali poemi omerici avrebbero dovuto acquisire la loro autorevole reputazione particolare quasi immediatamente, perché quella reputazione potesse ispirare l'adozione e la modificazione dell'alfabeto fenicio al fine di preservarli. La ricostruzione di Isserlin del processo attraverso il quale l'alfabeto fu adottato – un'evoluzione seguita da una riforma significativa – può consentirci di accogliere l'idea di Morris secondo cui «sembra molto probabile – di fatto quasi certo – che le istituzioni e i modi del pensiero nei poemi fossero in fondo derivati dal mondo nel quale vivevano Omero e il suo pubblico»[53]. Dobbiamo ora, tuttavia, divenire più diffidenti riguardo alla cornice temporale di quel mondo. Non è più *necessariamente* l'VIII secolo, come ritiene Morris. Se facciamo scivolare il contesto dell'adozione dell'alfabeto verso un periodo precedente l'VIII secolo (di qui la possibilità di un Omero scritto nel IX secolo o anche prima, *pace* Naveh e Bernal), che conseguenze avrebbe questo in rapporto alla società rispecchiata nei poemi?

49. Alster (1992), pp. 24, 29, 62; cfr. Goody (1987), pp. 96-109.
50. Van der Ploeg (1947).
51. Watkins (1995).
52. Mannsperger (1996).
53. Morris (1986), p. 82.

3
La *longue durée* e l'VIII secolo

Proprio come Parry ha sostenuto che non poté esserci una separazione lunga tra il tempo della composizione dell'epica omerica e il tempo della fissazione, Morris (che è d'accordo con lui) fa un ragionamento simile per il rapporto tra l'epica e la società storica[54]. Poiché la poesia orale si modifica, la società del suo pubblico esige di esserle prossima nel tempo. La poesia orale richiede un uditorio ricettivo, che condivida le sue rappresentazioni collettive e i suoi presupposti sociali. Questa osservazione sembra essere ora accettata dai lettori di Omero[55]. Quanto Parry si fonda su dati empirici per determinare il tasso di mutamento nella poesia bardica, tanto Morris si fonda su analogie antropologiche comparative, sebbene queste siano ovviamente meno adatte a essere misurate e quantificate. Essenzialmente, sono abbastanza soddisfatto dell'impostazione generale di Morris. Resta aperta, a mio avviso, la questione dell'identificazione di quelle rappresentazioni collettive e di quei presupposti sociali, specie riguardo a una prospettiva di *longue durée*. Morris sostiene che si debba trattare dell'VIII secolo; altri, come Walter Donlan, preferiscono il IX[56].

Morris ha dimostrato che l'VIII secolo è almeno una sorta di *terminus ante quem* per l'epica monumentale. Egli, così, è vicino ad altri, come Richard Janko, che fissano le date dell'*Iliade* e dell'*Odissea* su basi linguistiche[57]. S'intende che la tesi di Morris non significa che con la fissazione dell'*Iliade* e dell'*Odissea* calasse il sipario sulla *performance* viva dei poemi orali. *Iliadi* e *Odissee* alternative, specialmente brevi componimenti o popolari episodi epici, furono eseguite e probabilmente continuarono a esserlo. Nel criticare Finley, il quale sosteneva che il mondo di Odisseo propriamente appartiene ai secoli X e IX, Morris dimostra brillantemente che è errato negare all'VIII secolo la possibilità di essere il contesto cronologico di quel mondo[58]. Il problema del "rispecchiamento" rimane questo: Omero canta di un'età eroica, distante, e utilizza essenzialmente due espedienti per creare coerenza – distanziamento

54. Morris (1986); cfr. la discussione in Raaflaub (1991).

55. Redfield (1994), pp. 36-7; Morris (1986); Vidal-Naquet (1986); Donlan (1993), p. 159.

56. Donlan (1985, 1989); Dickinson (1986); cfr. Whitley (1991), p. 192 con Qviller (1981); Crielaard (1995b).

57. Morris (1986, p. 93) accoglie l'analisi linguistica di Janko (1982, pp. 228-31), secondo il quale l'*Iliade* sarebbe stata composta tra 750 e 725, l'*Odissea* tra il 743 e il 713.

58. È difficile dire che Finley dimostri esaustivamente la sua tesi, e la sua esposizione, in qualche modo estemporanea, è stata a lungo bisognosa di una seria revisione.

ed esagerazione da una parte e, dall'altra, esclusione. Egli esagera la magnificenza del mondo materiale, esclude il pane dalle regioni della fantasia e (incoerentemente) il ferro da quelle della realtà, e colloca quella realtà entro una limitata cornice geografica che tiene fuori la Ionia.

La tesi di Morris ha tuttavia meno successo nella dimostrazione di tratti salienti o peculiari dell'VIII secolo nell'*Iliade* e nell'*Odissea*. Se prendiamo per buono l'assunto che il mondo di Odisseo fosse quello stesso dell'uditorio del poeta orale, e lo datiamo all'VIII secolo, dobbiamo allora assumere anche che quel mondo fosse completamente diverso da quello di cinquanta o cento anni prima? Le rappresentazioni collettive e i presupposti sociali di un secolo prima erano "estinti"[59] nell'VIII secolo? I "valori culturali" dell'VIII secolo erano del tutto differenti da quelli del IX?[60] Per esempio, quanto a lungo furono persistenti i presupposti riguardanti la posizione delle donne nella società? Morris, insieme a Marcel Detienne e altri, menziona gli esempi dei Tiv e dei Gonga in Nigeria, le cui tradizioni (genealogiche) orali sono cambiate – come è stato mostrato – in maniera significativa e, non di rado, proprio mentre chi recitava genealogie per dare sostanza a pretese territoriali agli occhi degli ufficiali coloniali britannici affermava con insistenza di star narrando le medesime storie. In ogni caso, fu lo stesso governo coloniale ad accelerare il mutamento e a rendere necessario il trapasso da un sistema di memoria all'altro. Nessun intervento comparabile ebbe luogo in Grecia nel IX e nell'VIII secolo[61].

Sebbene Morris osservi giustamente che le società orali hanno di sé la falsa immagine di vivere in un eterno presente, dal punto di vista della *longue durée* di Braudel una simile immagine di sé può corrispondere a una realtà nella quale i mutamenti sociali sono relativamente piccoli. È solo nella parte conclusiva che Morris, seguendo Finley[62], affronta l'idea che le cose fossero effettivamente cambiate poco tra X e VIII secolo, argomentando che «soltanto in questo senso Omero ci può dire qualcosa dei secoli bui» (non è chiaro cosa egli intenda qui con "soltanto"). Egli prosegue notando che «tentare di individuare, nell'*Iliade* e nell'*Odissea*, le società di X e IX secolo è tanto fuorviante quanto lo è cercarvi i Micenei». È un'equazione sorprendente: il mondo miceneo, con la sua economia di palazzi e di scribi, era ovviamente diverso sia dai secoli bui, sia

59. Morris (1986), p. 86.

60. Morris (1988), p. 87, che cita Ong (1982), pp. 46-8: «La tradizione orale riflette i valori culturali attuali di una società, più che un'oziosa curiosità sul passato».

61. Morris (1986), p. 87. Cfr. Goody, Watt (1968), pp. 31-3; Henige (1984), specialmente pp. 39-40, 85-90, 100-2; Detienne (1986), p. 6.

62. Finley (1978), p. 154; cfr. Donlan (1993), p. 157.

dall'VIII secolo ma, secondo Morris, quanto diverso è l'VIII secolo, come riflesso in Omero, dal IX? (mi limito qui al IX secolo perché è minore la possibilità di un cambiamento significativo tra il IX secolo e l'VIII che tra il X e l'VIII e perché per il mio scopo, qui, il IX secolo sarebbe già sufficiente). Piuttosto che essere "spirito dei tempi", uno *Zeitgeist* può talvolta riflettere gli interessi di una generazione precedente[63]. In altre parole, i pubblici della metà dell'VIII secolo potrebbero aver considerato come proprio lo *Zeitgeist* della generazione dei nonni; ancora ai nostri tempi, la percezione di un mutamento è spesso assai più lenta del mutamento stesso.

Pretendiamo di sapere, in termini generali, che il tardo VIII secolo fu diverso dai secoli bui: questo fu il periodo della cosiddetta rinascenza greca. I tratti salienti della rinascenza sono l'adozione dell'alfabeto, la diffusione dell'epica omerica, la nascita della *polis*, la comparsa di santuari, la colonizzazione, il sorgere di Delfi e Olimpia, in particolare, e del panellenismo, in generale. Questa immagine della rinascenza si staglia contro quella corrente dei secoli bui negli studi dei primi anni settanta. Tuttavia, in anni più recenti, i secoli bui sono rapidamente divenuti complessi e de-stereotipati[64] e, anche se conserviamo i tratti salienti della "rinascenza di VIII secolo", si può dire che essi coincidano, in particolare, con quelli dell'*Iliade* e dell'*Odissea*? Per quanto mi risulta, il massimo che gli studi moderni sono stati in grado di mostrare (e Jan Morris lo ha fatto egregiamente) è che il rapporto tra ciò che c'è (storicamente) e ciò che non c'è è il medesimo per i secoli bui e per l'VIII secolo. Morris esamina l'elenco[65] – in Finley – delle omissioni omeriche dell'VIII secolo – Dori, Ioni, armi in ferro, cavalleria, vita della *polis* – e stabilisce che, ad eccezione della *polis*, tutto il resto sarebbe stato ugualmente presente nel X e nel IX secolo. In altre parole, queste deliberate omissioni non sono dirimenti.

Riguardo alla presunta assenza della vita della *polis*, gli studi attuali sembrano sottoporre a revisione l'idea della formazione degli Stati nell'VIII secolo, e ogni singolo studioso scopre in Omero qualche *polis* e/o comunità politica allo "stadio embrionale" (specialmente a Itaca)[66]. In linea con queste revisioni recenti, Morris pone in rilievo l'aspetto di "*polis in fieri*" di Itaca[67], che potrebbe appartenere proprio all'VIII secolo. L'as-

63. Cfr. Yavetz (1976).

64. Per esempio Donlan (1985, 1989); Morgan (1990); Thomas (1993).

65. Morris (1988), pp. 96-104.

66. Cfr. Scully (1990), pp. 100-5; Raaflaub (1991); cfr. Donlan (1989); Donlan, Thomas (1993), p. 68.

67. Morris (1986), pp. 101-4.

semblea a Itaca, come egli sottolinea, mostra certi tratti di una comunità del genere: aveva la capacità di punire Aliterse, di mandare in esilio i pretendenti, di entrare in alleanza con i Tesproti[68]. Per esempio, di fronte alla mortificazione di Telemaco, essa sceglie di non interferire con ciò che i Proci presentano come affare esclusivo di *basiléis* ("re", principi). L'intera scena nel secondo libro dell'*Odissea* è costruita come transizione dal pubblico al privato: quando si chiede il motivo del raduno, è prospettata la possibilità di una guerra – un affare di tutta la comunità – ma, una volta divenuto chiaro che Telemaco ha una contesa con i pretendenti, l'assemblea diviene silenziosa. Similmente, quando il padre di Antinoo stipula un accordo privato con i pirati tafi per razziare i Tesproti, è il popolo di Itaca a trovarlo offensivo (cfr. *supra*, CAP. 4). Ma tutto questo è VIII secolo? Per chi si aspetti il riflesso di una *polis*, è forse troppo poco (di qui l'idea di un'Itaca appartata, con una città soltanto *in fieri*); per chi osservi Itaca attraverso la lente dei secoli bui, essa può sembrare anche avanzata, in termini di comunità politica. Ma anche nell'epica omerica Itaca è un'eccezione: per nulla simile a Pilo, a Sparta e nemmeno alla Feacia, dove l'autorità del re e del Consiglio è permanente. In realtà, a Itaca non c'è alcun Consiglio, il *demos* è ascoltato in modo sorprendente e vi sono troppi *basiléis*.

Analogamente, la distinzione tra le migrazioni nei secoli bui e la colonizzazione di VIII secolo per certi versi comincia a offuscarsi: i secoli bui ebbero più ricchezza materiale, un numero superiore di nuovi insediamenti e un'organizzazione sociale più solida di quanto si fosse soliti pensare[69]. Al tempo stesso, ciò che può essere visto come diretta consapevolezza della colonizzazione nell'*Odissea* – l'individuazione di un'isola deserta al largo, nel nono libro (di fronte alla terra dei Ciclopi), e la fondazione di Scheria a opera dei Feaci nel sesto – potrebbe, afferma Morris, adattarsi in pari misura alla colonizzazione di VIII secolo o agli insediamenti in Ionia di tardo XI e X secolo[70]. Come ho sostenuto, nella misura in cui l'*Odissea* riflette esperienze di navigazione nel Mediterraneo occidentale (cioè a occidente della Grecia), essa riflette più la protocolonizzazione che la colonizzazione.

Nel concludere a favore dell'VIII secolo, Morris sostiene di potervi ravvisare il motivo della fissazione dell'*Iliade* e dell'*Odissea*: un'ideologia aristocratica che reagisce al mutare delle circostanze rievocando le "antiche" virtù ed espungendo, per così dire, elementi provvisori partico-

68. *Odissea*, 2, 192-193; 16, 381-382 e 424-430.
69. Itaca stessa ha ancora terra disponibile per la coltivazione (*Odissea*, 24, 206-207).
70. Morris (1986), pp. 98-100, sulla scorta di Finley (1978), p. 156.

larmente salienti. Questa ipotesi, in ogni caso, spiega un'assenza per mezzo di un'altra assenza. Nella Ionia del X secolo può ugualmente collocarsi un interesse ideologico aristocratico: di un'aristocrazia che vive in un paese nuovo ed è vivamente interessata a ciò che si è lasciata dietro, che consolida l'immagine di un *ethos* eroico aristocratico ed è particolarmente sensibile all'esclusione della Ionia dalla geografia omerica proprio perché più di chiunque altro consapevole della nuova situazione.

Tutte queste considerazioni non escludono l'VIII secolo come contesto sociale del mondo di Omero ma, piuttosto, dischiudono la possibilità di un contesto di IX o anche di X secolo. Morris ci ha portato ben oltre il *Mondo di Odisseo* di Finley, nel criticarne la datazione frettolosa, nello stabilire linee-guida per la discussione della "società omerica" e di ciò che uno storico o un archeologo possono fare con i testi omerici, nel collocare questa discussione in un contesto di antropologia comparativa e nel suggerire che, dietro l'epica, c'è un'ideologia aristocratica. Da parte mia, il procedimento di fondo, rispetto alla sua tesi, è stato di verificare la possibilità di spostare la cornice temporale del rapporto composizione-fissazione-ricezione al IX secolo invece dell'VIII. L'intento, quello di valorizzare alcuni aspetti emersi in questo studio, per esempio il ruolo storico di Itaca, le dediche fatte a Odisseo e, in generale, l'atmosfera di protocolonizzazione nell'*Odissea*. In tal modo l'epica può apparire o come un "rispecchiamento" della realtà di IX secolo riguardante capitani di marinai-mercanti in navigazione nel Mar Ionio o, almeno, come evocativa, per mercanti e protocoloni euboici, corinzi e anche itacesi, di associazioni con eroi dei *nostoi* appropriati alle loro esperienze.

Riferimenti bibliografici

AA.VV. (1975), *Contribution à l'étude de la société et de la colonisation eubéenne*, "Cahiers du Centre Jean Bérard", 2.

AA.VV. (1979a), *Gli Eubei in occidente. Atti del diciottesimo convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto, 8-12 ottobre 1978*, Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, Taranto.

AA.VV. (1979b), *Greece and Italy in the Classical World. Acts of the Eleventh International Congress of Classical Archaeology, 1978*, National Organizing Committee, London.

AA.VV. (1982a), *La céramique grecque au VIII^e siècle en Italie centrale et méridionale*, "Cahiers du Centre Jean Bérard", 3.

AA.VV. (1982b), *Megale Hellas, nomi e immagine. Atti del ventunesimo convegno di studi sulla Magna Grecia*, Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, Taranto.

AA.VV. (1983a), *Magna Grecia e il mondo miceneo. Atti del ventiduesimo convegno di studi sulla Magna Grecia*, Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, Taranto.

AA.VV. (1983b), *Modes des contacts et processus de transformation dans les sociétés anciennes. Actes du colloque de Crotone (24-30 mai 1981)*, Ecole Française de Rome, Roma.

AA.VV. (1984), *Grecia, Italia e Sicilia. Atti del convegno internazionale Grecia, Italia e Sicilia nell'VIII e VII secolo a.C., Atene, 15-20 ottobre 1979*, in "Annuario della Scuola archeologica di Atene", 60.

AA.VV. (1989), *Un secolo di ricerche in Magna Grecia. Atti del ventottesimo convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto, 7-12 ottobre 1988*, Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, Taranto.

AA.VV. (1990), *Crise et transformation des sociétés archaïques de l'Italie antique au V^e siècle av. J.-C.*, Ecole Française de Rome, Roma.

AA.VV. (1991), *I Messapi. Atti del trentesimo convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto-Lecce, 4-9 ottobre 1990*, Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, Taranto.

AA.VV. (1994a), *A Passion for Antiquities: Ancient Art from the Collection of Barbara and Lawrence Fleischman*, J. Paul Getty Museum, Malibu.

AA.VV. (1994b), *La presenza etrusca nella Campania meridionale. Atti delle giornate di studio Salerno-Pontecagnano, 16-18 novembre 1990*, Olschki, Firenze.

AA.VV. (1995), *ΕΥΧΗΝ ΟΔΥΣΣΕΙ ΚΕΝΤΡΟ ΟΔΥΣΣΕΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ (Proceedings of the VII Conference on the Odyssey, Ithaca, September 3-8, 1993)*, Ithaki.

ABRAMSON H. (1981), *A Hero Shrine for Phrontis at Sounion?*, in "Californian Studies in Classical Antiquity", 12, pp. 1-19.

ACQUARO E. *et al.* (a cura di) (1988), *Momenti precoloniali nel Mediterraneo antico*, Consiglio nazionale delle ricerche, Roma.

ADAMESTEANU D. (1962), *L'ellenizzazione della Sicilia e il momento di Ducezio*, in "Kokalos", 8, pp. 1167-88.

ID. (1974), *La Basilicata antica. Storia e monumenti*, Di Mauro, Cava dei Tirreni.

ID. (1990), *Greeks and Natives in Basilicata*, in Descoeudres (1990), pp. 143-50.

AHLBERG-CORNELL G. (1971a), *Fighting on Land and Sea in Greek Geometric Art*, Svenska Institutet i Athen, Stockholm.

ID. (1971b), *Prothesis and Ekphora in Greek Geometric Art*, Paul Aströms Forlag, Göteborg.

ID. (1992), *Myth and Epos in Early Greek Art: Representation and Interpretation*, Paul Aströms Forlag, Göteborg.

ALBORE LIVADIE C. (1975), *Remarques sur un group de tombes de Cumes*, in AA.VV. (1975), pp. 53-8.

ALCOCK S., OSBORNE R. (eds.) (1994), *Placing the Gods: Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, Clarendon Press, Oxford.

ALFÖLDI A. (1965), *Early Rome and the Latins*, University of Michigan Press, Ann Arbor.

ID. (1979), *Die trojanischen Urahnen der Römer*, L'Erma di Bretschneider, Roma, 2ª ed.

ALLEN T. W. (1924), *Homer: The Origins and the Transmission*, Clarendon Press, Oxford.

ALSTER B. (1992), *Interaction of Oral and Written Poetry in Early Sumerian Literature*, in Vogelzang, Vanstiphout (1992), pp. 23-69.

ALTHEIM F. (1938), *A History of Roman Religion*, Methuen, London.

ALTHER-CHARON A., BÉRARD C. (1978), *Eretrie: l'organisation de l'espace et la formation d'une cité grecque*, in A. Schnapp (éd.), *L'archéologie aujourd'hui*, Hachette, Paris, pp. 229-40.

ALTY J. H. M. (1982), *Dorians and Ionians*, in "Journal of Hellenic Studies", 102, pp. 1-14.

ALY W. (1957), *Strabon von Amaseia: Untersuchungen über Text, Aufbau und Quellen der Geographica*, in *Strabonis Geographica*, vol. IV, Rudolph Habelt, Bonn.

ALZINGER W. (1981-82), *Grabungen Aegira*, in "Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts in Wien", 53, pp. 8-15.

ALZINGER W. *et al.* (1985), *Aigeira-Hyperesia und die Siedlung Phelloë in Achaia I*, in "Klio", 67, 2, pp. 389-451.

AMADASI GUZZO M. G. (1991), *"The shadow line": Réflexions sur l'introduction de l'alphabet en Grèce*, in Baurain, Bonnet, Krings (1991), pp. 293-311.

AMANDRY P. (1949), *Le monument commémoratif de la victoire des Tarentins sur les Peucétiens*, in "Bulletin de Correspondance Hellénique", 73, pp. 447-663.

ID. (1984), *Le culte des nymphes et de Pan à l'Antre corycien*, in "L'Antre corycien" 2, "Bulletin de Correspondance Hellénique", Supplément IX, pp. 395-425.
ID. (1987), *Trépieds de Delphes et du Péloponnèse*, in "Bulletin de Correspondance Hellénique", III, pp. 79-131.
AMPOLO C. (1970), *L'Artemide di Marsiglia e la Diana dell'Aventino*, in "La Parola del Passato", 130-133, pp. 200-10.
ID. (1980), *La fondazione della città nel Lazio*, in Ampolo *et al.* (1980), pp. 165-92.
ID. (1990), *Storiografia greca e presenze egee in Italia: una messa a punto*, in "La Parola del Passato", 45, pp. 358-70.
AMPOLO C. *et al.* (1980), *La formazione della città nel Lazio (Seminario tenuto a Roma 24-26 giugno 1977)*, in "Dialoghi di Archeologia", n.s., 2.
ANAMALI S. (1983), *Les Illyriens et les villes de l'Illyrie du Sud dans les inscriptions de la Grèce*, in AA.VV. (1983b), pp. 219-25.
ANDERSON B. (1983), *Imagined Communities*, Verso, London-New York.
ANDREIOU I. (1993), *Ambracie, une ville ancienne se reconstitue peu à peu par les recherches*, in Cabanes (1993), pp. 91-110.
ANTONACCIO C. (1993), *The Archaeology of Ancestors*, in Dougherty, Kurke (1993), pp. 46-70.
ID. (1995), *An Archaeology of Ancestors*, Rowman and Littlefield, Lanham.
ANTONETTI C. (1987), *AGRAIOI et AGRIOI, montagnards et bergers: un prototype diachronique de sauvagerie*, in "Dialogues d'histoire ancienne", 13, pp. 199-236.
ID. (1990a), *Les Etoliens: image et religion*, "Annales Littéraires de l'Université de Besançon", 405.
ID. (1990b), *Il santuario apollineo di Termo in Etolia*, in *Mélanges Pierre Lévêque*, vol. IV, Belles Lettres, Paris, pp. 1-27.
ID. (1996), *I Panhellenes dalla Grecia arcaica al tardo impero: l'unità irrealizzabile*, in "Rivista di Antichità", V, 1, pp. 9-14.
APPADURAI A. (1981), *The Past as a Scarce Resource*, in "Man", 16, pp. 201-19.
AREND W. (1933), *Die typischen Scenen bei Homer*, Weidmann, Berlin.
ARNOLD I. R. (1960), *Agonistic Festivals in Italy and Sicily*, in "American Journal of Archaeology", 64, pp. 241-51.
ASHCROFT B., GRIFFITHS G., TIFFIN H. (eds.) (1995), *The Post-colonial Studies Reader*, Routledge, London-New York.
ASHERI D. (a cura di) (1988), *Erodoto, Le storie. Libro 1: La Lidia e la Persia*, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano.
ID. (a cura di) (1990), *Erodoto, Le storie. Libro 3: La Persia*, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano.
ID. (1995), *Ferecide ateniese e le origini arcadiche degli Enotri*, in *L'incidenza dell'antico. Studi in memoria di E. Lepore*, a cura di A. Storchi-Marino, L. Breglia Pulci Doria, L. Montepaone, Luciano, Napoli.
ATTWOOD B. (1989), *The Making of the Aborigines*, Allen and Unwin, Sidney-Wellington-London.
AUSTIN M. M. (1970), *Greece and Egypt in the Archaic Age*, in "Proceedings of the Cambridge Philological Society", Supplement 2.

AUSTIN N. (1975), *Archery at the Dark Side of the Moon: Poetic Problems in Homer's Odyssey*, University of California Press, Berkeley.
BACON H. (1961), *Barbarians in Greek Tragedy*, Yale University Press, New Haven-London.
BAKHUIZEN S. C. (1987), *The Continent and the Sea: Notes on Greek Activities in Ionic and Adriatic Waters*, in Cabanes (1987b), pp. 185-94.
BALLABRIGA A. (1986), *Le soleil et le Tartare. L'image mythique du monde en Grèce archaïque*, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.
ID. (1989), *La prophétie de Tirésias*, in "Métis", 4, pp. 291-304.
BANKS M. (1996), *Ethnicity: Anthropological Constructions*, Routledge, London-New York.
BANTON M. (1977), *The Idea of Race*, Tavistock, London.
ID. (1981), *The Direction and Speed of Ethnic Change*, in Keyes (1981a), pp. 32-52.
BARKER G., HODGES R. (eds.) (1981), *Archaeology and Italian Society*, 2 voll., "British Archaeological Reports International Series", 102.
BARNAVI E. (1984), *Mythes et réalité historique: le cas de la loi salique*, in "Histoire, Economie, Société", 3, pp. 323-37.
ID. (1995), *The United States of Europe: The History of an Idea*, in *The Challenges of the New Europe: Proceedings of the Inaugural Conference*, Morris Curiel Center for International Studies, Tel Aviv, pp. 39-51.
BARNETT R. D. (1969), *Ezekiel and Tyre*, in "Eretz Israel", 9, pp. 6-13.
BARTH F. (ed.) (1969), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*, Little Brown, Boston.
BARTOLONI G. (1989), *La cultura villanoviana*, Carocci, Roma.
BARTOLONI G., CATALDI DINI M., ZEVI F. (1982), *Aspetti dell'ideologia funeraria nella necropoli di Castel di Decima*, in Vernant, Gnoli (1982), pp. 257-73.
BASLEZ M. F., BRIQUEL-CHATONNET F. (1991), *De l'oral à l'écrit: le bilinguisme des Phéniciens en Grèce*, in Baurain, Bonnet, Krings (1991), pp. 371-86.
BATOVIČ S. (1983), in AA.VV., *L'Adriatico nei rapporti tra Mediterraneo e penisola balcanica nell'antichità. Atti del convegno di Lecce-Matera 1973*, Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, Taranto, pp. 67-85.
BAURAIN C. (1991), *Minos et la thalassocratie minoenne*, in *Thalassa. L'Egée préhistorique et la mer*, Université de Liège, Liège, pp. 255-70.
BAURAIN C., BONNET C., KRINGS V. (éds.) (1991), *Phoinikeia grammata: Lire et écrire en Méditerranée*, in *Actes du Colloque de Liège, 15-18 novembre 1989*, Société des études classiques, Namur, pp. 277-82.
BEAUMONT R. L. (1936), *Greek Influence in the Adriatic before the Fourth Century BC*, in "Journal of Hellenic Studies", 56, pp. 159-204.
BELOCH K. J. (1890), *Campanien*, Morgenstein, Breslau.
BENTON S. (1934-35a), *Excavations in Ithaca III*, in "Annual of the British School at Athens", 35, pp. 45-73.
ID. (1934-35b), *The Evolution of the Tripod-lebes*, in "Annual of the British School at Athens", 35, pp. 74-130.
ID. (1938-39), *Excavations in Ithaca III: The cave at Polis II*, in "Annual of the British School at Athens", 39, pp. 1-51.

ID. (1949), *Second Thoughts on Mycenaean Pottery in Ithaca*, in "Annual of the British School at Athens", 44, pp. 307-12.
ID. (1953), *Further Excavations at Aetos*, in "Annual of the British School at Athens", 48, pp. 255-361.
BÉRARD C. (1970), *L'Héröon à la porte de l'ouest*, in "Eretria: Fouilles et recherches", III.
ID. (1978), *Topographie et urbanisme de l'Erétrie archaïque: l'Héröon*, in "Eretria: Fouilles et recherches", VI, pp. 89-96.
ID. (1982), *Récupérer la mort du prince: héroïsation et formation de la cité*, in Vernant, Gnoli (1982), pp. 89-105.
ID. (1983), *L'héroïsation et la formation de la cité: un conflit idéologique*, in *Architecture et société de l'archaïsme grec à la fin de la république romaine*, Ecole Française de Rome, Roma, pp. 43-59.
BÉRARD J. (1952), *Le nom des Grecs en Latin*, in "Revue des études anciennes", 54, pp. 5-12.
ID. (1957), *La colonisation grecque de l'Italie méridionale et de la Sicile dans l'antiquité: histoire et légende*, PUF, Paris, 2ª ed.
BÉRARD V. (1927-29), *Les navigations d'Ulysse*, Colin, Paris.
BERNAL M. (1987), *On the Transmission of the Alphabet to the Aegean before 1400 BC*, in "Bulletin of the American Schools of Oriental Research", 267, pp. 11-9.
BERNSTEIN M. A. (1994), *Foregone Conclusions: Against Apocalyptic History*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles.
BHABHA H. (ed.) (1990), *Nation and Narration*, Routledge, London-New York.
BIANCOFIORE F. (1967), *La civiltà micenea nell'Italia meridionale*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 2ª ed.
BICKERMAN E. J. (1952), *Origines gentium*, in "Classical Philology", 47, pp. 65-81.
BIETTI SESTIERI A. M. (1988), *The Mycenaean Connection and its Impact on the Central Mediterranean Societies*, in "Dialoghi di Archeologia", n.s., 6, pp. 23-51.
ID. (1992), *The Iron Age Community of Osteria dell'Osa*, Cambridge University Press, Cambridge.
BLAKEWAY A. (1933), *Prolegomena to the Study of Greek Commerce with Italy, Sicily, and France in the Eighth and Seventh Centuries BC*, in "Annual of the British School at Athens", 33, pp. 170-208.
ID. (1935), *Demaratus: A Study in Some Aspects of the Earliest Hellenization of Latium and Etruria*, in "Journal of Roman Studies", 25, pp. 129-49.
BLOME P. (1984), *Lefkandi und Homer*, in "Würzburger Jahrbücher für Altertumswissenschaft", 10, pp. 9-22.
BLUME F., LACHMANN K., RUDORFF A. (1967), *Die Schriften der römischen Feldmesser*, 2 voll., Olms, Hildesheim (ed. or. 1848).
BOARDMAN J. (1957), *Early Euboean Pottery and Trade*, in "Annual of the British School at Athens", 52, pp. 1-29.
ID. (1980), *The Greeks Overseas: Their Early Colonies and Trade*, Thames and Hudson, New York.
ID. (1983), *Symbol and Story in Geometric Art*, in W. Moon (ed.), *Ancient Greek Art and Iconography*, University of Wisconsin Press, Madison, pp. 15-36.

ID. (1990), *Al Mina and History*, in "Oxford Journal of Archaeology", 9, pp. 169-90.
BOARDMAN J., VAPHOPOULOU-RICHARDSON C. E. (eds.) (1986), *Chios: A Conference at the Homereion in Chios 1984*, Clarendon Press, Oxford.
BODSON L. (1978), *Hiera Zoia. Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne*, Palais des Académies, Bruxelles.
BOHANNAN L. (1952), *A Genealogical Charter*, in "Africa", 22, pp. 301-15.
BOLOGNA C. (1978), *Il linguaggio del silenzio: l'alterità linguistica nelle religioni del mondo classico*, in "Studi Storico Religiosi", 2, pp. 305-42.
BONFANTE L. (1981), *Out of Etruria: Etruscan Influence North and South*, "British Archaeological Reports International Series", 103.
BORGEAUD P. (1979), *Recherches sur le dieu Pan*, Institut Suisse de Rome, Roma.
BOYANCÉ P. (1943), *Les origines de la légende troyenne à Rome*, in "Revue des études anciennes", 45, pp. 275-90.
BRACCESI L. (1977), *Grecità adriatica: Un capitolo della colonizzazione greca in Occidente*, Pàtron, Bologna, 2ª ed.
ID. (1984), *La leggenda di Antenore: da Troia a Padova*, Signum, Padova.
ID. (1987), *Antenoridi, Veneti e Libyi*, in "Quaderni di Archeologia della Libia", 12, pp. 7-14.
ID. (1988), *Indizi per una frequentazione micenea dell'Adriatico*, in Acquaro *et al.* (1988), pp. 133-45.
ID. (1994), *Grecità di frontiera*, Esedra, Padova.
BRADFORD E. (1963), *Ulysses Found*, Hodder and Stoughton, London.
BRAUN T. F. G. R. (1982), *The Greeks in the Near East*, in "Cambridge Ancient History.2", 3.2, pp. 1-31.
BREGLIA L. (1998), *Dalla Magna Grecia a Cos*, Luciano, Napoli.
BREMMER J. N. (1987), *Romulus, Remus, and the Foundation of Rome*, in Bremmer, Horsfall (1987), pp. 25-48.
BREMMER J. N., HORSFALL N. M. (eds.) (1987), *Roman Myth and Mythology*, "Bulletin of the Institute for Classical Studies", Supplement 52.
BRINKMAN J. A. (1989), *Akkadian Words for Ionia and Ionian*, in R. F. Sutton (ed.), *Daidalikon: Studies in Memory of R. V. Schoder SJ*, Bolchazy-Carducci, Wauconda, pp. 53-71.
BRIQUEL D. (1974), *Le problème des Dauniens*, in "Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'Ecole Française de Rome", 86, pp. 7-40.
ID. (1984), *Les Pélasges en Italie. Recherches sur l'histoire de la légende*, Ecole Française de Rome, Roma.
ID. (1990), *Le regard des Grecs sur l'Italie indigène*, in AA.VV. (1990), pp. 165-88.
ID. (1991a), *L'écriture étrusque: d'après les inscriptions du VII^e s. av. J.-C.*, in Baurain, Bonnet, Krings (1991), pp. 615-31.
ID. (1991b), *L'origine lydienne des Etrusques: histoire de la doctrine dans l'antiquité*, Ecole Française de Rome, Roma.
ID. (1993), *Les Tyrrhenes, peuple des tours: Denys d'Halicarnasse et l'autochtonie de Etrusques*, Ecole Française de Rome, Roma.
BROMMER F. (1960), *Vasenlisten zur Griechischen Heldensage*, N. G. Elwert, Marburg, 2ª ed.

ID. (1982-83), *Zur Schreibweise des Namens Odysseus*, in "Zeitschrift für Vergleichende Sprachforschung", 96, pp. 88-92.

ID. (1983), *Odysseus: Die Taten und Leiden des Helden in antiker Kunst und Literatur*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

BROWN P. (1985), *This Thing of Darkness I Acknowledge Mine: The Tempest and the Discourse of Colonialism*, in J. Dollimore, A. Sinfield (eds.), *Political Shakespeare*, Manchester University Press, Manchester, pp. 48-71.

BRUNSÅKER S. (1962), *The Pithecusan Shipwreck*, in "Opuscula Romana", 4, pp. 165-242.

BUCHNER G. (1978), *Testimonianze epigrafiche semitiche dell'VIII secolo a Pithekoussai*, in "La Parola del Passato", 179, pp. 130-42.

ID. (1979), *Early Orientalizing: Aspects of the Euboian Connection*, in Ridgway, Ridgway (1979), pp. 129-44.

ID. (1982), *Die Kolonie Pithekoussai und der nordwestsemitische Raum*, in Niemeyer (1982), pp. 277-98.

BUCHNER G., MORELLI D., NENCI G. (1952), *Fonti per la storia di Napoli antica*, in "La Parola del Passato", 7, pp. 370-419.

BUCHNER G., RIDGWAY D. (1993), *Pithekoussai I: la necropoli, tombe 1-723*, in "Monumenti Antichi", n.s., 4.

BUCHNER G., RUSSO C. F. (1955), *La coppa di Nestore e un'iscrizione metrica da Pithecusa dell'VIII secolo av.Cr.*, in "Rendiconti Lincei", 10, pp. 215-34.

BUITRON D. *et al.* (1992), *The Odyssey and Ancient Art*, Edith C. Blum Art Institute, Bard College, Annandale-on-Hudson.

BURKERT W. (1985), *Greek Religion*, trad. ingl. di J. Raffan, Blackwell, Oxford (trad. it. Jaca Book, Milano 1984).

ID. (1987), *The Making of Homer in the Sixth Century BC: Rhapsodes versus Stesichoros*, in *Papers on the Amasis Painter and his World*, J. Paul Getty Museum, Malibu, pp. 43-62.

ID. (1988), *The Meaning and Function of the Temple in Classical Greece*, in M. V. Fox (ed.), *Temple in Society*, Eisenbrauns, Winona Lake, pp. 27-48.

ID. (1991), *Oriental Symposia: Contrasts and Parallels*, in Slater (1991), pp. 7-24.

ID. (1992), *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Harvard University Press, Cambridge (MA).

BURNETT A. (1988), *Jocasta in the West: The Lille Stesichorus*, in "Classical Antiquity", 7, pp. 107-54.

BURZACHECHI M. (1971), *Gli studi di epigrafia greca relativi alla Magna Grecia dal 1952 al 1967*, in *Acta of the Fifth International Congress of Greek and Latin Epigraphy (Cambridge, 18th to 23rd September 1967)*, Blackwell, Oxford, pp. 125-34.

ID. (1979), *Gli Eubei e l'introduzione dell'alfabeto greco in Occidente*, in AA.VV. (1979a), pp. 209-20.

BUXTON R. (1994), *Imaginary Greece: The Contexts of Mythology*, Cambridge University Press, Cambridge.

CABANES P. (1979), *Frontière et rencontres de civilisations dans la Grèce du Nord-Ouest*, in "Ktema", 4, pp. 183-99.

ID. (1980), *Sociétés et institutions dans les monarchies de Grèce septentrionale au IV^e s.*, in "Revue des études grecques", 93, pp. 324-351 (= "Iliria", 2, 1981, pp. 55-94).

ID. (1987a), *Les habitants des régions situées au Nord-Ouest de la Grèce étaient-ils des étrangers aux yeux des gens de Grèce centrale et méridionale?*, in R. Lonis (éd.), *L'étranger dans le monde grec. Actes du colloque organisé par l'Institut d'Etudes Anciennes, Nancy, mai 1987*, Presses Universitaires de Nancy, Nancy, pp. 89-111.

ID. (1987b), *L'Illyrie méridionale et l'Epire dans l'antiquité*, Adosa, Clermont-Ferrand.

ID. (1988), *Les Illyriens de Bardylis à Genthios (IV-II avant J.-C.)*, SEDES, Paris.

ID. (éd.) (1993), *L'Illyrie méridionale et l'Epire dans l'antiquité*, vol. II, Adosa, Clermont-Ferrand.

CALAME C. (1977), *La légende du Cyclops dans le folklore européen: un jeu de transformations narratives*, in "Etudes de Lettres", 2, pp. 45-79.

CALDER W. M. III, COBET J. (1990), *Heinrich Schliemann nach Hundert Jahren*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.

CALDER W. M. III, TRAILL D. A. (eds.) (1986), *Myth, Scandal, and History: The Heinrich Schliemann Controversy and the First Edition of the Mycenaean Diary*, Wayne State University Press, Detroit.

CALLIGAS P. G. (1982), *Κέρκυρα, ἀποικισμὸς καὶ ἔπος*, in AA.VV. (1984), pp. 57-68.

ID. (1988), *Hero-Cult in Early Iron Age Greece*, in Hägg, Marinatos, Nordquist (1988), pp. 229-34.

CANTARELLA R. (1967), *Omero in occidente e le origini dell'omerologia*, in *Letteratura e arte figurate nella Magna Grecia. Atti del sesto convegno di studi sulla Magna Grecia (Taranto 1966)*, Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, Taranto, pp. 37-65.

ID. (1968), *'Η Μεγάλη 'Ελλάς*, in *La città e il suo territorio. Atti del settimo convegno di studi sulla Magna Grecia*, Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, Taranto, pp. 11-28.

CARTER J. B., MORRIS S. P. (eds.) (1995), *The Ages of Homer: A Tribute to Emily Vermeule*, University of Texas Press, Austin.

CARTER J. C. (1984), *Crotone*, in *Crotone. Atti del ventitreesimo convegno di studi sulla Magna Grecia*, Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, Taranto, pp. 169-77.

ID. (1990), *Metapontum: Land, Wealth, and Population*, in Descoeudres (1990), pp. 405-41.

CARTLEDGE P. (1993), *The Greeks: A Portrait of Self and Others*, Oxford University Press, New York.

CARTLEDGE P., SPAWFORTH A. (1989), *Hellenistic and Roman Sparta: A Tale of Two Cities*, Routledge, London-New York.

CASEVITZ M. (1985), *Le vocabulaire de la colonisation en grec ancien: les familles de κτίζω et de οἰκεύω-οἰκίζω*, Klincksieck, Paris.

ID. (1986), *Sur quelques désignations d'autels*, in "Bulletin de Liaison de la Société des Amis de la Bibliothèque Salomon Reinach", n.s., 6, pp. 57-63.

CASSON L. (1971), *Ships and Seamanship in the Ancient World*, Princeton University Press, Princeton.

CASTAGNOLI F. (1982), *La leggenda di Enea nel Lazio*, in "Studi Romani", 30, pp. 1-15.

CATLING R. W. V., LEMOS I. S. (1990), *Lefkandi II.1, The Protogeometric Building at Toumba: The Pottery*, Thames and Hudson, London.

CATLING R. W. V., SHIPLEY D. G. J. (1989), *Messapian Zeus: An Early Sixth-Century Inscribed Cup from Laconia*, in "Annual of the British School at Athens", 84, pp. 187-200.

CAVEN B. (1990), *Dionysius I: War Lord of Sicily*, Yale University Press, New Haven-London.

CAWKWELL G. L. (1992), *Early Colonization*, in "Classical Quarterly", 42, pp. 289-303.

CAZZANIGA I. (1971), *L'estensione alla Sicilia dell'espressione Magna Grecia in Strabone*, in "La Parola del Passato", 26, pp. 26-31.

CEKA N. (1983), *Processi di trasformazione nell'Illiria del Sud durante il periodo arcaico*, in AA.VV. (1983b), pp. 203-18.

CERTEAU M. DE (1990), *L'invention du quotidien*, Gallimard, Paris.

CHARNEUX P. (1966), *Premières remarques sur la liste argienne de théarodoques*, in "Bulletin de Correspondance Hellénique", 90, pp. 156-239 e 710-4.

CHIAPELLI A., BENSON M. J. B., FREDI R. L. (eds.) (1976), *First Images of America: The Impact of the New World on the Old*, University of California Press, Berkeley.

CHIRASSI I. (1964), *Miti e culti arcaici di "Artemis" nel Peloponneso e Grecia centrale*, Arti grafiche Smolars, Trieste.

CHRISTOPH U. (1990), *Die homerische Gesellschaft: Materialien zur analytischen Beschreibung und historischen Lokalisierung*, Beck, München.

CIACERI E. (a cura di) (1901), *La Alessandra di Licofrone*, N. Giannotta, Catania (nuova ed. con l'aggiunta di testimonianze e frammenti di Licofrone a cura di M. Gigante, Macchiaroli, Napoli 1982).

ID. (1911), *Culti e miti nella storia dell'antica Sicilia*, Clio, Catania.

ID. (1926-40), *Storia della Magna Grecia*, 3 voll., Albrighi e Segati, Milano-Roma-Genova, 2ª ed.

CLAY J. (1980), *Goat Island: "Od." 9, 116-141*, in "Classical Quarterly", 74, pp. 262-4.

ID. (1983), *The Wrath of Athena: Gods and Men in the Odyssey*, Princeton University Press, Princeton.

CLOGG R. (1986), *A Short History of Modern Greece*, Cambridge University Press, Cambridge.

COLDSTREAM J. N. (1968), *Greek Geometric Pottery*, Methuen, London.

ID. (1976), *Hero Cults in the Age of Homer*, in "Journal of Hellenic Studies", 96, pp. 8-17.

ID. (1977), *Geometric Greece*, Benn, London.

ID. (1982), *Greeks and Phoenicians in the Aegean*, in Niemeyer (1982), pp. 261-72.

ID. (1983), *Gift Exchange in the Eighth Century BC*, in Hägg (1983), pp. 201-6.

ID. (1985), *Greek Temples Why and Where?*, in J. V. Muir, P. E. Easterling (eds.), *Greek Religion and Society*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 67-9.

ID. (1991), *The Geometric Style: Birth of the Picture*, in T. Rasmussen, N. Spivey (eds.), *Looking at Greek Vases*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 37-56.
ID. (1993), *Mixed Marriages at the Frontiers of the Early Greek World*, in "Oxford Journal of Archaeology", XII, 1, pp. 89-107.
ID. (1994), *Prospectors and Pioneers: Pithekoussai, Kyme, and Central Italy*, in Tsetskhladze, De Angelis (1994), pp. 47-60.
ID. (1995), *Euboean Geometric Imports from the Acropolis of Pithekoussai*, in "Annual of the British School at Athens", 90, pp. 251-67.
COLONNA G. (1973-74), *Nomi etruschi di vasi*, in "Archeologia Classica", 25-26, pp. 132-50.
ID. (1974a), *Ceramica geometrica dell'Italia meridionale nell'area etrusca*, in *Aspetti e problemi dell'Etruria interna. Atti dell'ottavo convegno nazionale di studi etruschi, Orvieto 1972*, Olschki, Firenze, pp. 297-302.
ID. (1974b), *Preistoria e protostoria di Roma e del Lazio*, in A. Radimili *et al.* (a cura di), *Popoli e civiltà dell'Italia antica II*, Biblioteca di Storia Patria, Roma, pp. 273-346.
ID. (1980), *Riflessi dell'epos greco nell'arte degli Etruschi*, in *L'epos greco in Occidente. Atti del diciannovesimo convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto, 7-12 ottobre 1979*, Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, Taranto, pp. 303-20.
ID. (1988), *I Latini e gli altri popoli del Lazio*, in Pugliese Carratelli (1988), pp. 411-530.
ID. (1994), *L'etruschità della Campania meridionale alla luce delle iscrizioni*, in AA.VV. (1994b), pp. 343-78.
CONDURACHI E. (1970), *Dodone et ses rapports avec le monde balkanique*, in *Adriatica praehistorica et antiqua. Miscellanea G. Novak dicata*, Sveuciliste, Zagreb, pp. 325-33.
CONNOR R. (1993), *The Ionian Era of Athenian Civic Identity*, in "Proceedings of the American Philosophical Society", 137, pp. 194-206.
COOPER J. S. (1992), *Babbling on: Recovering Mesopotamian Orality*, in Vogelzang, Vanstiphout (1992), pp. 103-22.
COPPOLA A. (1990), *Diomede in età augustea: appunti sull'Iullo Antonio*, in "Hesperia", 1, pp. 125-38.
CORDANO F. (1974), *Il culto di Artemis a Regium*, in "La Parola del Passato", 29, pp. 86-90.
CORNELL T. J. (1975), *Aeneas and the Twins: The Development of the Roman Foundation Legend*, in "Proceedings of the Cambridge Philological Society", 201, pp. 1-32.
ID. (1977), *Aeneas' Arrival in Italy*, in "Liverpool Classical Monthly", 2, pp. 77-83.
ID. (1995), *The Beginnings of Rome: Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c. 1000-264 BC)*, Routledge, London-New York.
COULSON W. D. E. (1986), *The Dark Age Pottery of Messenia*, Paul Aströms Forlag, Göteborg.
ID. (1990), *The Greek Dark Ages: A Review of the Evidence and Suggestions for Further Research*, Athens.

ID. (1991), *The "Protogeometric" from Polis Reconsidered*, in "Annual of the British School at Athens", 86, pp. 43-64.
COULTON J. (1993), *The Toumba Building: Its Architecture*, in Popham, Calligas, Sackett (1993), pp. 33-70.
COURBIN P. (1995), *Un fragment de cratère protoargien*, in "Bulletin de Correspondance Hellénique", 79, pp. 1-47.
CRAWFORD M. H. (1984), *A Catalogue of Roman Republican Coins in the Collections of the Royal Scottish Museum*, Royal Scottish Museum, Edinburgh.
CRIELAARD J.-P. (1991-92), *How the West was Won: Euboeans vs. Phoenicians*, in "Hamburger Beiträge zur Archäologie", pp. 18-9 e 235-49.
ID. (1994), *Ναυσικλειτὴ Εὔβοια: Socio-economic Aspects of Euboian Trade and Colonization*, in *Αρχείον Ευβοικῶν Μελετών*, 30, 1992-93, pp. 45-53, Society for Euboian Studies, Athens.
ID. (ed.) (1995a), *Homeric Questions*, Gieben, Amsterdam.
ID. (1995b), *Homer, History, and Archaeology: Some Remarks on the Date of the Homeric World*, in Crielaard (1995a), pp. 201-88.
ID. (1996), *The Euboeans Overseas: Long-distance Contacts and Colonization as Status Activities in Early Iron Age Greece*, Ph.D. Diss., University of Amsterdam.
CRISTOFANI M. (1972), *Sull'origine e la diffusione dell'alfabeto etrusco*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, vol. I, de Gruyter, Berlin-New York, pp. 466-89.
ID. (1978), *L'arte degli Etruschi: produzione e consumo*, Einaudi, Torino.
ID. (1979), *Recent Advances in Etruscan Epigraphy and Language*, in Ridgway, Ridgway (1979), pp. 373-412.
ID. (1983), *I Greci in Etruria*, in AA.VV. (1983b), pp. 239-55.
CROSS G. N. (1930), *Epirus: A Study in Greek Constitutional Development*, Cambridge University Press, Cambridge.
CUOZZO M. (1994), *Patterns of Organization and Funerary Customs in the Cemetery of Pontecagnano (Salerno) during the Orientalizing Period*, in "Journal of Egyptian Archaeology", 2, pp. 263-396.
D'AGOSTINO B. (1968), *Pontecagnano: tombe orientalizzanti in Contrada Sant'Antonio*, in "Notizie Scavi", pp. 78-205.
ID. (1977a), *Grecs et "indigènes" sur la côte tyrrhenienne au VII siècle: la transmission des idéologies entre élites sociales*, in "Annales ESC", 32, pp. 3-20.
ID. (1977b), *Tombe "principesche" dell'orientalizzante antico da Pontecagnano*, in "Monumenti Antichi", serie Miscellanea, fasc. 1.
ID. (1979), *Le necropoli protostoriche della valle del Sarno: la ceramica di tipo greco*, in "Annali di Archeologia e Storia antica del Dipartimento di Studi del Mondo classico e del Mediterraneo antico dell'Istituto universitario orientale di Napoli", 1, pp. 59-75.
ID. (1982), *La ceramica greca o di tradizione greca nell'VIII secolo in Italia Meridionale*, in AA.VV. (1982a), pp. 55-67.
ID. (1985), *I paesi greci di provenienza dei coloni e le loro relazioni con il Mediterraneo Occidentale*, in G. Pugliese Carratelli (a cura di), *Magna Grecia: Prolegomeni*, Electa, Milano, pp. 209-44.

ID. (1988), *Le genti della Campania antica*, in Pugliese Carratelli (1988), pp. 531-89.
ID. (1990), *Relations between Campania, Southern Etruria, and the Aegean in the Eighth Century*, in Descoeudres (1990), pp. 73-85.
D'AGOSTINO B.-P., GASTALDI P. (a cura di) (1988), *Pontecagnano II: La necropoli del Picentino I, le tombe della Prima Età del Ferro*, Istituto Universitario Orientale, Napoli.
DAKARIS S. P. (1964), *Οἱ γενεαλογικοὶ μῦθοι τῶν Μολοσσῶν*, Archeologike Hetaireia, Athens.
ID. (1986), *Iliada kai Odyssei: Mythos kai historia*, in *Praktika tou IV Synedriou gia tin Odysseia, Ithaki [September 9-15, 1984]*, I. F. Kostopulou, Ithaki.
D'ANDRIA F. (1979), *Salento arcaica: la nuova documentazione archeologica*, in *Salento arcaica. Atti del colloquio internazionale, Lecce 1979*, Congedo, Galatina, pp. 15-28.
ID. (1982), *Il Salento nell'VIII e VII sec. a.C.: nuovi dati archeologici*, in "Annuario della Scuola archeologica di Atene", 60, pp. 101-16.
ID. (1983), *Greci ed indigeni in Iapygia*, in AA.VV. (1983b), pp. 287-97.
ID. (1985), *Documenti del commercio arcaico tra Ionio ed Adriatico*, in *Magna Grecia, Epiro e Macedonia. Atti del ventiquattresimo convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto, 5-10 ottobre 1984*, Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, Taranto, pp. 321-76.
ID. (1987), *Problèmes du commerce archaïque entre la mer Ionienne et l'Adriatique*, in Cabanes (1987b), pp. 35-8.
ID. (1988), *Messapi e Peuceti*, in G. Pugliese Carratelli (a cura di), *Italia, omnium terrarum alumna*, Scheiwiller, Milano, pp. 653-715.
ID. (1989), *Il Salento e le sue radici indigene: le origine messapiche*, in Moscati (1989), pp. 63-9.
ID. (1990a), *Archeologia dei Messapi. Catalogo della mostra, Lecce, Museo Provinciale Sigismondo Castromediano, 7 ottobre 1990-7 gennaio 1991*, Edipuglia, Bari.
ID. (1990b), *Greek Influence in the Adriatic: Fifty Years after Beaumont*, in Descoeudres (1990), pp. 281-90.
ID. (1991), *Insediamenti e territorio: l'età storica*, in AA.VV. (1991), pp. 393-478.
ID. (1996), *Corinto e l'Occidente: la costa adriatica*, in *Magna Grecia e Corinto. Atti del trentaquattresimo convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto, 7-11 ottobre 1994*, Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, Taranto.
DANEK G. (1994-95), *Der Nestorbecher von Ischia, epische Zitiertechnik und das Symposion*, in "Wiener Studien", 107-108, pp. 29-44.
DASCALAKIS A. P. (1965), *The Hellenism of the Ancient Macedonians*, Institute for Balkan Studies, Thessalonica.
DAUGE Y.-A. (1981), *Le barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*, Société d'études latines de Bruxelles-Latomus ("Collection Latomus", 176), Bruxelles.
DAVERIO ROCCHI G. (1981), *Gli insediamenti in villaggi nella Grecia del V e del IV sec. a. C.*, Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, Milano.

DAVIES J. K. (1992), *The Reliability of the Oral Tradition*, in Emlyn-Jones, Hardwick, Purkis (1992), pp. 211-25.

DAVIS J. (1989), *The Social Relations of the Production of History*, in Tonkin, McDonald, Chapman (1989), pp. 104-20.

DE CARO S., GRECO A. (1981), *Campania*, Laterza, Roma-Bari.

DE FRANCISCIS A. (1972), *Stato e società in Locri Epizefiri*, Libreria scientifica editrice, Napoli.

DEHL H. C. (1984), *Die korinthische Keramik des 8. und frühen 7. Jahrhunderts v. Chr. in Italien*, "Mitteilungen des Deutschen Archäologisches Institut Athen", II, Mann, Berlin.

DE JULIIS E. (1988), *Gli Iapigi. Storia e civiltà della Puglia preromana*, Longanesi, Milano.

DEKOULAKOU I. (1984), *Κεραμεικὴ 8ου καὶ αἰ. π.Χ. ἀπὸ τάφους τῆς Ἀχαίας καὶ τῆς Αἰτωλίας*, in AA.VV. (1984), pp. 219-36.

DELAGE E. (1930), *La géographie dans les Argonautiques d'Apollonios de Rhodes*, Feret, Bordeaux.

DELPINO F. (1989), *L'ellenizzazione dell'Etruria villanoviana. Sui rapporti tra Grecia ed Etruria fra IX e VIII sec. a.C.*, in *Secondo Congresso Internazionale Etrusco 1985*, L'Erma di Bretschneider, Roma, pp. 105-16.

DENCH E. (1995), *From Barbarians to New Men: Greek, Roman, and Modern Perceptions of Peoples of the Central Apennines*, Clarendon Press, Oxford.

DENING G. (1981), *Islands and Beaches: Discourse on a Silent Land, Marquesas 1774-1880*, University Press of Hawaii, Honolulu.

DENLAUX E. (1980-81), *Civitate donati. Naples, Heraclée, Cûmes*, in "Ktema", 6, pp. 133-41.

DENTZER J.-M. (1982), *Le motif du banquet couché dans le Proche-Orient et le monde grec du VII au IV siècle avant J.-C.*, thèse de doctorat, Ecole Française de Rome, L'Erma di Bretschneider, Roma.

DESBOROUGH V. R. D'A. (1952), *Protogeometric Pottery*, Clarendon Press, Oxford.

ID. (1972), *The Greek Dark Ages*, Benn, London.

DESCOEUDRES J.-P. (ed.) (1990), *Greek Colonists and Native Populations*, in *Proceedings of the First Australian Congress of Classical Archaeology Held in Honour of Emeritus Professor A. D. Trendall, Sydney, 9-14 July, 1985*, Clarendon Press, Oxford.

DESCOEUDRES J.-P., KEARSLEY R. (1983), *Greek Pottery at Veii: Another Look*, in "Annual of the British School at Athens", 79, pp. 9-53.

DE SENSI SESTITO G. (1984), *La Calabria in età arcaica e classica: storia, economia, società*, Gangemi, Roma.

DE SIMONE C. (1968-70), *Die griechischen Entlehnungen im Etruskischen*, 2 voll., O. Harrassowitz, Wiesbaden.

ID. (1989), *La lingua messapica*, in Moscati (1989), pp. 107-19.

DETIENNE M. (1967), *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, François Maspero, Paris (trad. it. Laterza, Roma-Bari 1977).

ID. (1986), *The Creation of Mythology*, University of Chicago Press, Chicago-London (ed. or. Paris 1981, trad. it. Boringhieri, Torino 1983).

DE VOS G., ROMANUCCI-ROSS L. (eds.) (1975), *Ethnic Identity: Cultural Continuities and Change*, Mayfield, Palo Alto.
DICKINSON O. (1986), *Homer, the Poet of the Dark Age*, in "Greece and Rome", 33, pp. 20-37.
DILLER A. (1952), *The Tradition of the Minor Greek Geographers*, Lancaster Press, Lancaster.
DION R. (1969), *Les anthropophages de l'"Odyssée": Cyclopes et Lestrygone*, Vrin, Paris.
ID. (1977), *Aspects politiques de la géographie antique*, Les Belles Lettres, Paris.
DOHERTY L. E. (1991), *The Internal and Implied Audiences of the Odyssey*, in "Arethusa", 24, pp. 145-76.
DONLAN W. (1980), *The Aristocratic Ideal in Ancient Greece: Attitudes of Superiority from Homer to the End of the Fifth Century* BC, Coronado Press, Lawrence.
ID. (1982), *Reciprocities in Homer*, in "Classical World", 75, pp. 137-75.
ID. (1985), *The Social Groups of Dark Age Greece*, in "Classical Philology", 80, pp. 293-308.
ID. (1989), *The Pre-state Community in Greece*, in "Symbolae Osloenses", 64, pp. 5-29.
ID. (1993), *Duelling with Gifts in the Iliad: As the Audience Saw It*, in "Colby Quarterly", 19, pp. 155-72.
DONLAN W., THOMAS C. G. (1993), *The Village Community of Ancient Greece: Neolithic, Bronze, and Dark Ages*, in "Studi Miceni ed Egeo-Anatolici", 31, pp. 61-71.
DÖRPFELD W. (1927), *Alt-Ithaka: Ein Beitrag zur homerische Frage*, R. Uhde, München.
DOUGHERTY C. (1993), *The Poetics of Colonization: From City to Text in Ancient Greece*, Oxford University Press, New York-Oxford.
ID. (1994), *Archaic Greek Foundation Poetry: Questions of Genre and Occasion*, in "Journal of Hellenic Studies", 114, pp. 35-46.
DOUGHERTY C., KURKE L. (eds.) (1993), *Cultural Poetics in Archaic Greece: Cult, Performance, Politics*, Cambridge University Press, Cambridge.
DREWS R. (1973), *Greek Accounts of Eastern History*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
DRIJVERS J. W., MACDONALD A. A. (1995), *Centres of Learning: Learning and Location in Pre-modern Europe and the Near East*, Brill, Leiden.
DUBUISSON M. (1984), *Le latin est-il une langue barbare?*, in "Ktema", 9, pp. 55-68.
DUNBABIN T. J. (1948a), *The Early History of Corinth*, in "Journal of Hellenic Studies", 68, pp. 59-69.
ID. (1948b), *Minos and Daidalos in Sicily*, in "Papers of the British School at Rome", 16, pp. 1-18.
ID. (1948c), *The Western Greeks: The History of Sicily and South Italy from the Foundation of the Greek Colonies to 480* BC, Clarendon Press, Oxford.
DURANTE M. (1951), *Ἄγριον ἠδὲ Λατῖνον*, in "La Parola del Passato", 6, pp. 216-7.

DURY-MOYAERS G. (1981), *Enée et Lavinium*, Société d'études latines de Bruxelles-Latomus ("Collection Latomus", 174), Bruxelles.

DUVAL P.-M. (1943), *L'histoire et la légende de la colonisation grecque en Occident*, in "Revue Archéologique", ser. 6, 19, pp. 126-32.

EBNER P. (1964), *L'"Athenaion", santuario estramurano di Velia*, in "La Parola del Passato", 19, pp. 72-6.

EDWARDS M. W. (1975), *Type-scenes and Homeric Hospitality*, in "Transactions of the American Philological Association", 105, pp. 51-72.

ID. (1990), *Neoanalysis and Beyond*, in "Classical Antiquity", 9, pp. 311-25.

ELLINGER P. (1993), *La légende nationale phocidienne: Artemis, les situations extrèmes et les récits de guerre d'anéantissement*, "Bulletin de Correspondance Hellénique", Supplément 27.

ELMAN Y. (1975), *Authoritative Oral Tradition in Neo-Assyrian Circles*, in "Journal of the Ancient Near East Society of Columbia University", 7, pp. 19-32.

EMLYN-JONES C. (1986), *True and Lying Tales in the Odyssey*, in "Greece and Rome", 33, pp. 1-10.

EMLYN-JONES C., HARDWICK L., PURKIS J. (1992), *Homer: Readings and Images*, Duckworth, London.

ERBSE H. (1972), *Beiträge zum Verständnis der Odyssee*, de Gruyter, Berlin-New York.

ERMETI A. L. (1976), *La nave geometrica di Pithecusa*, in "Archeologia Classica", 28, pp. 206-15.

ERNOUT A. (1962), *Latin graecus, graius, graecia*, in " Revue de philologie", 36, pp. 209-16.

FABRE P. (1981), *Les Grecs et la connaissance de l'Occident*, Ph.D. Diss., Université de Lille III.

FANTASIA U. (1972), *Le leggende di fondazioni di Brindisi e alcuni aspetti della presenza greca nell'Adriatico*, in "Annali della Scuola Normale di Pisa", ser. 3, 2, pp. 115-39.

FARAONE C. (1992), *Talismans and Trojan Horses: Guardian Statues in Ancient Greek Myth and Ritual*, Oxford University Press, New York.

ID. (1996), *Taking the Nestor's Cup Inscription Seriously: Erotic Magic and Conditional Curses in the Earliest Inscribed Hexameters*, in "Classical Antiquity", 15, pp. 77-112.

FARINA A. (1961), *Senofane di Colofone, Ione di Chio*, Libreria scientifica editrice, Napoli.

FARNELL L. R. (1921), *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Clarendon Press, Oxford.

FELSCH R. C. S. (1983), *Zur Chronologie und zum Stil geometrischer Bronzen aus Kalapodi*, in Hägg (1983), pp. 123-9.

FELSCH R. C. S., KIENAST H. (1975), *Ein Heiligtum in Phokis*, in "Ἀρχαιολογικὰ Ἀνάλεκτα ἐξ Ἀθηνῶν", 8, pp. 1-24.

FENIK B. (1974), *Studies in the Odyssey*, "Hermes Einzelschriften", 30, Steiner, Wiesbaden.

FERGUSON J. (1989), *Among the Gods: An Archaeological Exploration of Ancient Greek Religion*, Routledge, London-New York.

FERRON J. (1966), *Les relations de Carthage avec l'Etrurie*, in "Latomus", 25, pp. 689-709.
FINKELBERG M. (1990), *A Creative Oral Poet and the Muse*, in "American Journal of Philology", III, pp. 293-303.
ID. (1995), *Odysseus and the Genus "Hero"*, in "Greece and Rome", 42, pp. 1-14.
ID. (1998), *The Birth of Literary Fiction in Ancient Greece*, Clarendon Press-Oxford University Press, Oxford-New York.
FINLEY M. I. (1978), *Homer's Odyssey*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
ID. (1979), *The World of Odysseus*, Chatto and Windus, London, 2ª ed.
FINNEGAN R. (1977), *Oral Poetry: Its Nature, Significance, and Social Context*, Cambridge University Press, Cambridge (rist. 1992).
FITTSCHEN K. (1969), *Untersuchungen zum Beginn der Sagendarstellung bei den Griechen*, Hessling, Berlin.
FOLEY J. M. (1981), *Oral Traditional Literature: A Festschrift for Albert Bates Lord*, Slavica, Columbus.
ID. (1988), *The Theory of Oral Composition: History and Methodology*, Indiana University Press, Bloomington.
FORD A. (1992), *Homer: The Poetry of the Past*, Cornell University Press, Ithaca.
FORNARA C. W. (1983), *The Nature of History in Ancient Greece and Rome*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London.
FORTIN M. (1980), *Fondation de villes grecques à Chypre: Légendes et découvertes archéologiques*, in *Mélanges d'études anciennes offerts à Maurice Lebel*, Editions du Sphinx, Québec, pp. 25-44.
FRAME D. (1978), *The Myth of Return in Early Greek Epic*, Yale University Press, New Haven-London.
FRANKLIN W. (1979), *Discoverers, Explorers, Settlers: The Diligent Writers of Early America*, University of Chicago Press, Chicago-London.
FREDERIKSEN M. W. (1979), *The Etruscans in Campania*, in Ridgway, Ridgway (1979), pp. 276-311.
ID. (1984), *Campania*, ed. with additions by N. Purcell, British School at Rome, London.
FUNKE P. (1991a), *Zur Ausbildung städtischer Siedlungszentren in Aitolien*, in E. Olshausen, H. R. Sonnabend (hrsg.), *Stuttgarter Kolloquium zur Historischen Geographie des Altertums*, Habelt, Bonn, pp. 313-32.
ID. (1991b), *Strabone, la geografia storica et la struttura etnica della Grecia nord-occidentale*, in Prontera (1991), pp. 174-91.
ID. (1997), *Polisgenese und Urbanisierung in Aitolien im 5. und 4. Jh. v. Chr.*, in M. H. Hansen (ed.), *The Polis as an Urban Centre and as a Political Community. Acts of the Copenhagen Polis Centre*, Royal Danish Academy of Science and Letters, Copenhagen, pp. 145-88.
FUNKENSTEIN A. (1993), *Perceptions of Jewish History*, University of California Press, Berkeley.
GABBA E. (1976), *Sulla valorizzazione politica della leggenda delle origini troiane di Roma fra III e II secolo a.C.*, in Sordi (1976), pp. 84-101.
ID. (1991), *Dionysius and the History of Archaic Rome*, University of California Press, Berkeley.

GABRINI G. (1978), *Un'iscrizione aramaica a Ischia*, in "La Parola del Passato", 179, pp. 143-50.

GADD C. J. (1956), *Teachers and Students in the Oldest Schools. An Inaugural Lecture Delivered on 6 March 1956*, School of Oriental and African Studies, University of London, London.

GAGE J. (1972), *Les traditions diomédiques dans l'Italie ancienne, de l'Apulie à l'Etrurie méridionale, et quelques-unes des origines de la légende de Mézence*, in "Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'Ecole Française de Rome", 84, pp. 734-88.

GALINSKY G. K. (1969a), *Aeneas, Sicily, and Rome*, Princeton University Press, Princeton.

ID. (1969b), *"Troiae qui primus ab oris..." (Aen. 1.1)*, in "Latomus", 28, pp. 3-18.

GALLET DE SANTERRE H. (1958), *Delos primitive et archaïque*, Boccard, Paris.

GAUTHIER P. (1972), *Symbola. Les étrangers et la justice dans les cités grecques*, "Annales de l'Est", publiées par l'Université de Nancy II, mémoire 42, Nancy.

GEERTZ C. (1963), *The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States*, in Id. (ed.), *Old Societies and New States*, Free Press, Glencoe, pp. 105-19.

ID. (1973), *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York.

GEFFCKEN J. (1892), *Timaios Geographie des Westens*, in "Philologische Untersuchungen", 13.

GELL W. (1807), *The Geography and Antiquities of Ithaca*, Longman, Hurst, Rees and Orme, London.

GELLNER E. (1983), *Nations and Nationalism*, Cornell University Press, Ithaca.

GENTILI B. (1988), *Poetry and its Public in Ancient Greece: From Homer to the Fifth Century*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore-London.

GERMAIN G. (1954), *Genèse de l'"Odyssée": le fantastique et le sacré*, PUF, Paris.

GHINATTI F. (1974), *Riti e feste della Magna Grecia*, in "Critica storica", 2, pp. 533-76.

GIANGIULIO M. (1989), *Ricerche su Crotone arcaica*, Scuola Normale Superiore, Pisa.

ID. (1991), *Filottete tra Sibari e Crotone: Osservazioni sulla tradizione letteraria*, in La Genière (1991c), pp. 37-54.

ID. (1997), *Immagini coloniali dell'altro: il mondo indigeno tra marginalità e integrazione*, in *Mito e storia in Magna Grecia. Atti del trentaseiesimo convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto 4-8 ottobre 1996*, Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, Taranto, pp. 279-303.

GIANNELLI G. (1963), *Culti e miti della Magna Grecia: contributo alla storia più antica delle colonie greche in occidente*, Sansoni, Firenze, 2ª ed.

GIANNI G. B. (1996), *Oggetti iscritti di epoca orientalizzante in Etruria*, Olschki, Firenze.

GIERTH L. (1971), *Griechische Gründungsgeschichten als Zeugnisse historischen Denkens vor dem Einsetzen der Geschichtsschreibung*, Ph.D. Diss., Freiburg im Breisgau.

GIGANTE M. (1990), *L'antro itacese delle ninfe: dalla realtà al simbolo*, in *Ο Ομήρικος Οίκος: Άπο τα Πρακτικά του Συνεδρίου γιὰ την Οδύσσειαν [11-14 Settembre 1987, Itaca]*, ΚΕΝΤΡΟ ΟΔΥΣΣΕΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ, Ithaki, pp. 127-47.
GILLS E. (1992), *Le destin d'Héraclès et de Philoctète dans Les Trachiniennes et le Philoctète de Sophocles: une mise en parallèle*, in "Studi e Materiali di Storia delle Religioni", 58, pp. 41-57.
GJERSTAD E. (1944), *The Colonization of Cyprus in Greek Legend*, in "Opuscula Archaeologica", 3, pp. 107-23.
GLAZER N., MOYNIHAN D. (1975a), *Introduction*, in Glazer, Moynihan (1975b), pp. 1-26.
ID. (eds.) (1975b), *Ethnicity: Theory and Experience*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
GLEN J. (1971), *The Polyphemos Folktale and Homer's Kyklopeia*, in "Transactions of the American Philological Association", 102, pp. 133-81.
GOEKOOP A. E. H. (1908), *Ithaque, la Grande*, Beck and Barth, Athens.
GOLDEN M. (1988), *Did the Ancients Care When their Children Died?*, in "Greece and Rome", 35, pp. 152-63.
GOMME A. W. (1945), *A Historical Commentary on Thucydides*, vol. I, Clarendon Press, Oxford.
GOODY J. (1987), *The Interface between the Written and the Oral*, Cambridge University Press, Cambridge.
GOODY J., WATT I. (1968), *The Consequences of Literacy*, in J. Goody (ed.), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 26-68.
GRAF F. (1982), *Culti e credenze religiose della Magna Grecia*, in AA.VV. (1982b), pp. 157-85.
ID. (1993), *Greek Mythology: An Introduction*, transl. by T. Marier, The Johns Hopkins University Press, Baltimore-London (trad. it. Laterza, Roma-Bari 2002²).
GRAHAM A. J. (1971), *Patterns in Early Greek Colonization*, in "Journal of Hellenic Studies", 91, pp. 35-47.
ID. (1982), *The Colonial Expansion of Greece: The Western Greeks*, in "Cambridge Ancient History.2", 3.3, pp. 83-195.
ID. (1983), *Colony and Mother City in Ancient Greece*, Ares, Chicago, 2ª ed.
ID. (1984), *Religion, Women, and Greek Colonisation*, in "Atti del Centro Ricerche e Documentazione sull'Antichità Classica", 9, n.s. 1, pp. 293-314.
ID. (1986), *Al Mina and History*, in "Dialogues d'histoire ancienne", 12, pp. 51-65.
ID. (1990), *Pre-colonial Contacts: Questions and Problems*, in Descoeudres (1990), pp. 45-60.
ID. (1992), *Abdera and Teos*, in "Journal of Hellenic Studies", 112, pp. 44-73.
ID. (1995), *The Odyssey, History and Women*, in B. Cohen (ed.), *The Distaff Side*, Oxford University Press, Oxford, pp. 3-16.
GRANDAZZI A. (1988), *Le roi Latinos: Analyse d'une figure légendaire*, in "Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres", 131, pp. 481-95.
GRAS M. (1983), *Vin et société à Rome et dans le Latium à l'époque archaïque*, in AA.VV. (1983b), pp. 1067-75.

ID. (1985), *Trafics tyrrhéniens archaïque*, "Bibliothèques des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome", 258, Ecole Française de Rome, Roma.
ID. (1987), *Le temple de Diane sur l'Aventine*, in "Revue des études anciennes", 99, pp. 47-61.
ID. (1995), *La Méditerranée occidentale, milieu d'échanges: un regard historiographique*, in *Les Grecs et l'Occident: Actes du Colloque de la villa "Kerylos" (1991)*, Ecole Française de Rome, Roma, pp. 109-21.
GRECO E. (1970), *In margine a Strabone*, in "La Parola del Passato", 25, pp. 416-20.
ID. (1980), *Magna Grecia*, Laterza, Roma-Bari.
ID. (1989), *La città*, in AA.VV. (1989), pp. 305-28.
ID. (1992), *Archeologia della Magna Grecia*, Laterza, Roma-Bari.
GRECO E., PONTRANDOLFO A., ROUVERET A. (1983), *La rappresentazione del barbaro in ambiente magno-greco*, in AA.VV. (1983b), pp. 105-66.
GREEN J. R. (1994), *Theatre in Ancient Greek Society*, Routledge, London-New York.
GREENBLATT S. (1991), *Marvelous Possessions: The Wonder of the New World*, University of Chicago Press, Chicago.
GRIFFIN J. (1977), *The Epic Cycle and the Uniqueness of Homer*, in "Journal of Hellenic Studies", 97, pp. 39-53.
ID. (1987), *The Odyssey*, Cambridge University Press, Cambridge.
ID. (1992), *Heroic and Unheroic Ideas in Homer*, in Emlyn-Jones, Hardwick, Purkis (1992), pp. 21-31.
GRIFFITH M. (1983), *Personality in Hesiod*, in "Classical Antiquity", 2, pp. 37-41.
GRILLI A. (1990), *Il mito dell'estremo occidente nella letteratura greca*, in *La Magna Grecia e il lontano occidente. Atti del ventinovesimo convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto, 6-11 ottobre 1989*, Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, Taranto, pp. 9-26.
GROTTANELLI C. (1981), *L'ideologia del banchetto e l'ospite ambiguo*, in "Dialoghi di Archeologia", n. s., 3, pp. 122-54.
GRUEN E. S. (1984), *Studies in Greek Culture and Roman Policy*, Brill, Leiden.
ID. (1992), *Culture and National Identity in Republican Rome*, Cornell University Press, Ithaca.
GUARDUCCI M. (1967), *Epigrafia Greca I*, Istituto Poligrafico dello Stato, Roma.
GUENÉE B. (1978), *Les généalogies entre l'histoire et la politique: la fierté d'être Capétien, en France, au Moyen Age*, in "Annales ESC", 33, pp. 450-77.
GUIDI A. (1985), *An Application of the Rank-size Rule to Protohistoric Settlements in the Middle Tyrrhenian Area*, in C. Malon, S. Stoddart (eds.), *Papers in Italian Archaeology IV: The Cambridge Conference*, "British Archaeological Reports International Series", 245, Oxford, pp. 217-42.
GUZZO P. G. (1982), *Le città scomparse della Magna Grecia*, Newton Compton, Roma.
HAARMANN H. (1986), *Language in Ethnicity: A View of Basic Ecological Relations*, de Gruyter, Berlin-New York-Amsterdam.
HACK R. K. (1929), *Homer and the Cult of Heroes*, in "Transactions of the American Philological Association", 60, pp. 57-74.

HACKENS T., HOLLOWAY N. D., HOLLOWAY R. R. (1983), *The Crossroads of the Mediterranean*, Brown University Center for Old World Archaeology and Art, Louvain-Providence.

HACKMAN O. (1904), *Die Polyphemsage in der Volksüberlieferung*, Frenckellska Tryckeri Aktebolaget, Helsinki.

HADZISTELIOU-PRICE T. (1973), *Hero Cult and Homer*, in "Historia", 22, pp. 129-44.

ID. (1979), *Hero Cult in the Age of Homer and Earlier*, in G. Bowersock, W. Burkert (eds.), *Arktouros: Studies presented to B. M. W. Knox on the Occasion of his 65th Birthday*, de Gruyter, Berlin-New York, pp. 219-28.

HÄGG R. (ed.) (1983), *The Greek Renaissance of the Eighth Century BC: Tradition and Innovation*, Svenska Institutet i Athen, Stockholm.

ID. (ed.) (1993), *Ancient Greek Cult Practice from the Archaeological Evidence. Proceedings of the Swedish Institute Seminar, Athens, October 1993*, Paul Aströms Forlag, Stockholm.

HÄGG R., MARINATOS N., NORDQUIST G. (eds.) (1988), *Early Greek Cult Practice: Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26-29 June, 1986*, Svenska Institutet i Athen, Stockholm.

HAIDER P. W. (1996), *Griechen im Vorderen Orient und in Ägypten bis ca. 590 v. Chr.*, in C. Ulf (hrsg.), *Wege zur Genese griechischer Identität*, Akademie Verlag, Berlin, pp. 59-115.

HAINSWORTH J. B. (1970), *The Criticism of an Oral Homer*, in "Journal of Hellenic Studies", 90, pp. 90-8.

ID. (1991), *The Idea of Epic*, University of California Press, Berkeley.

HALL C. C. (ed.) (1910), *Narratives of Early Maryland 1633-1694*, Scribner, New York.

HALL E. (1989), *Inventing the Barbarian: Greek Self-definition through Tragedy*, Clarendon Press, Oxford.

HALL J. (1994), *Discourse and Praxis: The Detection and Construction of Ethnicity in the Archaeological Record*, Paper delivered at the conference *Culture and Ethnicity in the Hellenistic East: Issues, Problems, and Approaches*, March 1994, Ann Arbor.

ID. (1995), *The Role of Language in Greek Ethnicities*, in "Proceedings of the Cambridge Philological Society", 41, pp. 83-100.

ID. (1997), *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge.

HALLIDAY W. R. (1975), *The Greek Questions of Plutarch*, Arno Press, New York (ed. or. 1928).

HALVERSON J. (1992), *Social Order in the Odyssey*, in Emlyn-Jones, Hardwick, Purkis (1992), pp. 177-90 (= "Hermes", 120, 1985, pp. 129-45).

HAMMOND N. G. L. (1967), *Epirus*, Clarendon Press, Oxford.

ID. (1982a), *Illyris, Epirus, and Macedonia*, in "Cambridge Ancient History.2", 3.3, pp. 261-87.

ID. (1982b), *Illyris, Epirus, and Macedonia in the Early Iron Age*, in "Cambridge Ancient History.2", 3.1, pp. 619-56.

ID. (1989), *The Macedonian State: The Origins, Institutions, and History*, Clarendon Press, Oxford.

ID. (1994), *Literary Evidence for Macedonian Speech*, in "Historia", 43, pp. 131-42.
HANSEN F. (1976), *The Story of the Sailor Who Went Inland*, in L. Degh (ed.), *Folklore Today*, Indiana University Press, Bloomington, pp. 221-30.
ID. (1977), *Odysseus' Last Journey*, in "Quaderni urbinati di Cultura classica", 24, pp. 27-48.
HANSEN P. A. (1976), *Pithecusan Humour: The Interpretation of Nestor's Cup Reconsidered*, in "Glotta", 54, pp. 25-43.
HARDING A. (1984), *The Mycenaeans and Europe*, Academic Press, London.
HARRELL S. (1995), *Languages Defining Ethnicity in Southwest China*, in Romanucci-Ross, de Vos (1995), pp. 97-114.
HARTMANN A. (1917), *Untersuchungen über die Sagen vom Tod des Odysseus*, Beck, München.
HARTOG F. (1988), *The Mirror of Herodotus: The Representation of the Other in the Writing of History*, University of California Press, Berkeley (ed. or. Paris 1980, trad. it. Il Saggiatore, Milano 1992).
ID. (1996), *La mémoire d'Ulysse*, Gallimard, Paris (trad. it. Einaudi, Torino 2002).
HAVELOCK E. (1963), *Preface to Plato*, Belknap Press, Cambridge (trad. it. Laterza, Roma-Bari 1973).
ID. (1982), *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences*, Princeton University Press, Princeton.
ID. (1986), *The Muse Learns to Write*, Yale University Press, New Haven (trad. it. Laterza, Roma-Bari 1987).
HEAD B. V. (1911), *Historia numorum*, Clarendon Press, Oxford, 2ª ed.
HEDREEN G. (1991), *The Cult of Achilles in the Euxine*, in "Hesperia", 60, pp. 313-30.
HEIKELL R. (1982), *Greek Waters Pilot*, Imray, Huntingdon.
HENIGE D. P. (1984), *The Chronology of Oral Tradition: Quest for a Chimera*, Clarendon Press, Oxford (ed. or. 1974).
HERMAN G. (1987), *Ritualized Friendship and the Greek City*, Cambridge University Press, Cambridge.
HERRING E. (1991), *Socio-political Change in the South Italian Iron Age and Classical Periods: An Application of the Peer Polity Interaction Model*, in "Accordia Research Papers", 2, pp. 33-54.
HERRING E., WHITEHOUSE R., WILKINS J. (eds.) (1991), *Papers of the Fourth Conference of Italian Archaeology*, vol. 1, Part 2, *The Archaeology of Power*, University of London, London.
HERRMANN H. V. (1979), *Olympische Forschungen II: Die Kessel der orientalisierenden Zeit*, 2, de Gruyter, Berlin.
ID. (1980), *Pelops in Olympia*, in *Stele: Tomos eis mnemen Nikolaou Kontoleontos*, Somateio hoi Philoi tou Nikolaou Kontoleontos, Athens, pp. 59-74.
ID. (1983), *Altitalisches und Etruskisches in Olympia: Neue Funde und Forschungen*, in "Annuario della Scuola archeologica di Atene", 45, pp. 271-94.
HERZFELD M. (1982), *Ours Once More: Folklore, Ideology, and the Making of Modern Greece*, University of Texas Press, Austin.

ID. (1987), *Anthropology through the Looking Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*, Cambridge University Press, Cambridge.
HEUBECK A., HOEKSTRA A. (1989), *A Commentary on Homer's Odyssey*, vol. II, *Books 9-16*, Clarendon Press, Oxford.
HEUBECK A., WEST S., HAINSWORTH J. B. (1988), *A Commentary on Homer's Odyssey*, vol. I, *Introduction and Books 1-8*, Clarendon Press, Oxford.
HEURGON J. (1942), *Recherches sur l'histoire, la religion et la civilisation de la Capoue préromaine des origines à la deuxième guerre punique*, Boccard, Paris.
ID. (1973), *The Rise of Rome*, Batsford, London.
HEURTLEY W. A., LORIMER H. L. (1932-33), *Excavations in Ithaca*, in "Annual of the British School at Athens", pp. 22-65.
HILLER S. (1976), *Der Becher des Nestor*, in "Antike Welt", VII, I, pp. 22-31.
ID. (1991), *Die archäologische Erforschung des griechischen Siedlungsbereiches im 8. Jh. v. Chr.*, in Latacz (1991), pp. 61-88.
HOBSBAWM E. (1990), *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge University Press, Cambridge.
HOLLOWAY R. R. (1994), *The Archaeology of Early Rome and Latium*, Routledge, London-New York.
HOLOKA J. P. (1991), *Homer, Oral Poetry Theory, and Comparative Literature: Major Trends and Controversies in Twentieth-century Criticism*, in Latacz (1991), pp. 456-81.
HOPE SIMPSON R., LAZENBY J. F. (1970), *The Catalogue of the Ships in Homer's Iliad*, Clarendon Press, Oxford.
HORNBLOWER S. (1991), *A Commentary on Thucydides*, vol. I, *Books 1-3*, Clarendon Press, Oxford.
HOROWITZ D. L. (1975), *Ethnic Identity*, in Glazer, Moynihan (1975b), pp. 111-40.
HORSFALL N. M. (1979a), *Some Problems in the Aeneas Legend*, in "Classical Quarterly", 29, pp. 372-90.
ID. (1979b), *Stesichoros at Bovillae?*, in "Journal of Hellenic Studies", 79, pp. 26-48.
ID. (1987), *The Aeneas Legend from Homer to Virgil*, in Bremmer, Horsfall (1987), pp. 12-24.
HUGH-JONES S. (1989), *Wãribi and the White Men: History and Myth in Northwest Amazonia*, in Tonkin, McDonald, Chapman (1989), pp. 53-70.
HUS A. (1976), *Les siècles d'or d'histoire étrusque (675-475 avant J.-C.)*, Société d'études latines de Bruxelles-Latomus ("Collection Latomus", 146), Bruxelles.
HUXLEY G. L. (1959), *Homerica 2: Eugammon*, in "Greek, Roman, and Byzantine Studies", 2, pp. 23-8.
ID. (1969), *Greek Epic Poetry from Eumelos to Panyasis*, Faber, London.
ISAAC B. H. (1986), *The Greek Settlements in Thrace until the Macedonian Conquest*, Brill, Leiden.
ISAJIW W. (1974), *Definitions of Ethnicity*, in "Ethnicity", I, pp. 111-24.
ISLER H.-P. (1973), *Zur Hermeneutik früher griechischer Bilder*, in *Zur griechische Kunst: Hansjoerg Bloesch zum 60. Geburtstag*, "AntK Suppl.", 9, pp. 34-41.
ISSERLIN J. B. S. (1991), *The Transfer of the Alphabet to the Greeks: The State of Documentation*, in Baurain, Bonnet, Krings (1991), pp. 283-91.

IZRE'EL S. (1992), *The Study of Oral Poetry: Reflections of a Neophyte*, in Vogelzang, Vanstiphout (1992), pp. 155-225.

JAMES G. M. G. (1992), *Stolen Legacy: Greek Philosophy is stolen Egyptian Philosophy*, Africa World Press, Trenton (ed. or. 1954).

JAMESON M., MALKIN I. (1998), *The Gravestone of Latinos of Rhegion*, in "Athenaeum", 86, pp. 477-86.

JANKO R. (1982), *Homer, Hesiod, and the Homeric Hymns: Diachronic Development in Epic Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge.

ID. (1990), *The Iliad and its Editors: Dictation and Redaction*, in "Classical Antiquity", 9, pp. 326-34.

JANNI P. (1984), *La mappa e il periplo: cartografia antica e spazio odologico*, L'Erma di Bretschneider, Roma.

JEFFERY L. H. (1982), *Greek Alphabetic Writing*, in "Cambridge Ancient History.2", 3.1, pp. 819-33.

ID. (1990), *The Local Scripts of Archaic Greece: A Study of the Greek Alphabet and its Development from the Eighth to the Fifth Centuries BC*, revis. with suppl. by A. W. Johnston, Clarendon Press, Oxford.

JOBST W. (1970), *Die Höhle im griechischen Theater des 5. und 4. Jahrhunderts v. Christ*, Bohlau, Wien.

JOHANNOWSKY W. (1983), *Materiali di età arcaica della Campania*, Macchiaroli, Napoli.

JOHANSEN K. F. (1967), *The Iliad in Early Greek Art*, Munksgaard, Copenhagen.

JOHNSTON A. W. (1979), *Trademarks on Greek Vases*, Aris and Phillips, Warminster.

ID. (1983), *The Extent and Use of Literacy: The Archaeological Evidence*, in Hägg (1983), pp. 63-8.

JONES R. E. (1980), *Analyses of Bronze and Other Base Metal Objects from the Cemeteries*, in Popham, Calligas, Sackett (1993), pp. 447-59.

JONES R. E., VAGNETTI L. (1988), *Towards the Identification of Local Mycenaean Pottery in Italy*, in E. B. French, K. A. Wardle (eds.), *Problems in Greek Prehistory: Papers Presented at the Centenary Conference of the British School of Archaeology at Athens, Manchester, April 1986*, Classical Press, Bristol, pp. 335-48.

ID. (1992), *Traders and Craftsmen in the Central Mediterranean: Archaeological Evidence and Archeometric Research (an Addendum)*, in "Annual of the British School at Athens", 87, pp. 231-5.

JORDAN B. (1979), *Servants of the Gods: A Study in the Religion, History, and Literature of Fifth-century Athens*, Vandelhoek and Ruprecht, Göttingen.

JOST M. (1985), *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Vrin, Paris.

JOUAN F. (1990), *Les Corinthiens en Acarnanie et leurs prédécesseurs mythiques*, in A. Motte, F. Jouan (éds.), *Mythe et politique: Actes du colloque de Liège, 14-16 septembre 1989*, Les Belles Lettres, Paris, pp. 155-66.

JOURDAIN-ANNEQUIN C. (1989), *Héraclès aux portes du soir*, "Annales Littéraires de l'Université de Besançon", 402, Les Belles Lettres, Paris.

JUST R. (1989), *Triumph of the Ethnos*, in Tonkin, McDonald, Chapman (1989), pp. 71-88.

KAHIL L., ICARD N. (1988), *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (LIMC), vol. IV, 1, s. v. *Helene*, Artemis Verlag, Zürich-München, pp. 498-563.

KALLIPOLITIS V. G. (1984), *Κεράμεικα Εὑρήματα ἀπό την Κέρκυρα*, in "Annuario della Scuola archeologica di Atene", 44, pp. 69-76.

KANNICHT R. (1982), *Poetry and Art: Homer and the Monuments Afresh*, in "Classical Antiquity", 1, pp. 70-86.

KATZ M. (1991), *Penelope's Renown: Meaning and Indeterminacy in the Odyssey*, Princeton University Press, Princeton.

KEARNS E. (1989), *The Heroes of Attica*, "Bulletin of the Institute for Classical Studies", Supplement 57.

ID. (1992), *Between God and Man: Status and Functions of Heroes and their Sanctuaries*, in A. Schachter (ed.), *Le sanctuaire grec*, Fondation Hardt, Genève 1992, pp. 65-107.

KEARSLEY R. (1989), *The Pendant Semi-circle Skyphos*, "Bulletin of the Institute for Classical Studies", Supplement 44.

ID. (1996), *The Greek Geometric Wares from Al Mina Levels 10-8 and Associated Pottery*, in "Mediterranean Archaeology", 8, pp. 7-81.

KERN O. (1900), *Die Inschriften von Magnesia am Maeander*, W. Spemann, Berlin.

KEYES C. (ed.) (1981a), *Ethnic Change*, University of Washington Press, Seattle-London.

ID. (1981b), *The Dialectics of Ethnic Change*, in Keyes (1981a), pp. 3-30.

KILIAN K. (1977), *Zwei italische Kammhelme aus Griechenland*, in "Bulletin de Correspondance Hellénique", Supplément 4, pp. 429-42.

ID. (1984), *Magna Grecia, Epiro e Macedonia durante l'Età del Ferro*, in *Magna Grecia, Epiro e Macedonia. Atti del ventiquattresimo convegno di studi sulla Magna Grecia*, Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, Taranto, pp. 237-88.

ID. (1990), *Mycenaean Colonization: Norm and Variety*, in Descoeudres (1990), pp. 445-67.

KIRGIN B. (1990), *The Greeks in Central Dalmatia: Some New Evidence*, in Descoeudres (1990), pp. 291-321.

KIRK G. S. (1962), *The Songs of Homer*, Cambridge University Press, Cambridge.

ID. (1976), *Homer and the Oral Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge.

KLEINBERG A. (1995), *Historiography from the Annales to the Present*, "Encyclopedia Hebraica 3 Suppl.", Jerusalem, pp. 321-9.

KNAUF E. A. (1987), *Haben Aramäer den Griechen das Alphabet vermittelt?*, in "Die Welt des Orients", 18, pp. 45-8.

KONTOLEON N. (1963), *Οἱ ἀειναῦται τῆς Ἐρετρίας*, in "Archeologike Ephemeris", pp. 1-45.

KOPCKE G., TOKUMARU I. (eds.) (1992), *Greece between East and West: Papers of the Meetings at the Institute of Fine Arts, New York University, March 15-16th, 1990*, Verlag Philip von Zabern, Mainz.

KORKUTI M. (1984), *I rapporti fra le due coste dell'Adriatico meridionale nell'età del Bronzo e del Ferro*, in *Magna Grecia, Epiro e Macedonia. Atti del venti-*

quattresimo convegno di studi sulla Magna Grecia, Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, Taranto, pp. 167-79.

KRAAY C. M. (1976), *Archaic and Classical Greek Coins*, Methuen, London.

KRETCHMER P. (1943), *Die vorgriechischen Sprach- und Volksschichten*, in "Glotta", 30, pp. 84-218.

KYRIAKIDES S. P. (1955), *The Northern Ethnological Boundaries of Hellenism*, Institute for Balkan Studies, Thessaloniki.

KYRIELEIS H. (1990), *Neue Ausgrabungen in Olympia*, in "Antike Welt", 21, pp. 177-88.

ID. (1992), *Neue Ausgrabungen in Olympia*, in W. Coulson, H. Kyrieleis (eds.), *Proceedings of an International Symposium on the Olympic Games*, Athens, pp. 19-24.

LABARBE J. (1991), *Survie de l'oralité en Grèce archaïque*, in Baurain, Bonnet, Krings (1991), pp. 499-531.

LACROIX L. (1965a), *La légende de Philoctète en Italie méridionale*, in "Revue Belge de Philologie et d'Histoire", 43, pp. 5-21.

ID. (1965b), *Monnaies et colonisation dans l'Occident grec*, Palais des Académies, Bruxelles.

LA GENIÈRE J. DE (1978), *La colonisation grecque en Italie méridionale et en Sicile et l'acculturation des non-grecs*, in "Revue Archéologique", 2, pp. 257-76.

ID. (1979), *The Iron Age in Southern Italy and Etruria*, in Ridgway, Ridgway (1979), pp. 59-93.

ID. (1990), *"Lagaria". Bibliografia topografica della colonizzazione greca in Italia e nelle isole tirreniche*, a cura di G. Nenci, G. Vallet, vol. VIII, Scuola Normale Superiore, Pisa-Roma, pp. 405-8.

ID. (1991a), *L'identification de Lagaria et ses problèmes*, in La Genière (1991c), pp. 55-66.

ID. (1991b), *Au pays de Philoctète, la montagne de Murge. Recherches dans les nécropoles*, in La Genière (1991c), pp. 75-116.

ID. (1991c), *Epeios et Philoctète en Italie: Données archéologiques et traditions légendaires*, in "Cahiers du Centre Jean Bérard", 16.

LA GENIÈRE J. DE, SABBIONE C. (1983-84), *Indizi della Macalla di Filottete? (Le Murge di Strongoli)*, in "Atti e Memorie della Società Magna Grecia", n.s., 24-25, pp. 163-92.

LAMBERTON R. (1983), *Porphyry, On the Cave of the Nymphs: Translation and Introductory Essay*, Station Hill Press, Barrytown.

ID. (1988), *Hesiod*, Yale University Press, New Haven-London.

LAMBOLEY J.-J. (1987), *Le Canal d'Otrante et les relations entre les deux rives de l'Adriatique*, in Cabanes (1987b), pp. 195-202.

ID. (1996), *Recherches sur les Messapiens: IV^e-II^e siècle avant J.-C.*, Ecole Française de Rome, Roma.

LA ROCCA E. (1976), *Civiltà del Lazio primitivo*, Multigrafia, Roma.

ID. (1977), *Note sulle importazioni greche in territorio laziale nell'VIII secolo a.C.*, in "La Parola del Passato", 32, pp. 375-7.

ID. (1982), *Ceramica d'importazione greca nell'VIII secolo a.C. a Sant'Omobono: un aspetto delle origini di Roma*, in AA.VV. (1982a), pp. 45-54.

LATACZ J. (hrsg.) (1991), *Zweihundert Jahre Homer-Forschung: Rückblick und Ausblick*, Teubner, Stuttgart-Leipzig.

LATTANZI E. (1991), *Recenti scoperte nei santuari di Hera Lacinia a Crotone e di Apollo Aleo a Cirò Marina*, in La Genière (1991c), pp. 67-74.

LATTIMORE O. (1962), *La civilisation mère de barbarie?*, in "Annales ESC", 17, pp. 95-108.

LEAKE W.-M. (1967), *Travels in Northern Greece*, 4 voll., A. M. Hakkert, Amsterdam (ed. or. 1835).

LEMAIRE A. (1978), *Abécédaires et exercises d'écolier en épigraphie nord-ouest sémitique*, in "Journal Asiatique", 266, pp. 221-35.

LEMOS I. S. (1992), *Euboian Enterprise in the Eastern Mediterranean: Early Imports at Lefkandi*, in "American Journal of Archaeology", 16, pp. 338-9.

ID. (1998), *Euboea and its Aegean Koine*, in *Euboica. L'Eubeo e la presenza euboica in Calcidica e in Occidente*, Atti del Convegno internazionale di Napoli, 13-16 novembre 1996, a cura di M. Bats e B. D'Agostino, Napoli 1998, pp. 45-58 (AION Arch. St. Antichistica, Quaderno 12).

LENCLUD G. (1994), *Qu'est-ce que la tradition?*, in M. Detienne (éd.), *Transcrire la mythologie*, Albin Michel, Paris, pp. 25-44.

LEPORE E. (1962), *Richerche sull'antico Epiro*, Libreria scientifica editrice, Napoli.

ID. (1979), *L'Italia dal punto di vista ionico: tra Ecateo ed Erodoto*, in *Φιλίας χάριν: Miscellanea in onore di E. Manni*, Libreria scientifica editrice, Napoli, pp. 134-244.

ID. (1980), *Diomede*, in *L'epos greco in occidente. Atti del diciannovesimo convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto, 7-12 ottobre 1979*, Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, Taranto, pp. 114-32.

ID. (éd.) (1984), *Recherches sur les cultes grecs et l'Occident I*, in "Cahiers du Centre Jean Bérard", 9.

LEPORE E., MARTIN R. (éds.) (1979), *Recherches sur les cultes grecs et l'Occident I*, in "Cahiers du Centre Jean Bérard", 5.

LEVINE R., CAMPBELL D. (1972), *Ethnocentrism: Theories of Conflict, Ethnic Attitudes, and Group Behavior*, Wiley, New York.

LEVY E. (1984), *Naissance du concept de barbare*, in "Ktema", 9, pp. 5-14.

ID. (1989), *De quelques allusions à l'Iliade dans l'Odyssée*, in R. Etienne, M.-T. Le Dinaahet, M. Yon (éds.), *Architecture et poésie dans le monde grec. Hommages à Georges Roux*, Maison de l'Orient-Boccard, Lyons-Paris, pp. 123-31.

LICHTENSTEIN M. (1968), *The Banquet Motifs in Kerett and in Proverbs 9*, in "Journal of the Ancient Near East Society", 1, pp. 19-31.

LINDERS T. (1989-90), *The Melting Down of Discarded Metal Offerings in Greek Sanctuaries*, in "Scienze dell'Antichità", 3-4, pp. 281-6.

LIPINSKI E. (1988), *Les Phéniciens et l'alphabet*, in "Oriens Antiquus", 27, pp. 231-60.

LOMAS K. (1993), *Rome and the Western Greeks, 350 BC-AD 200: Conquest and Acculturation in Southern Italy*, Routledge, London-New York.

LOMBARDO M. (1986), *Siris-Polieion: fonti letterarie, documentazione archeologica e problemi storici*, in *Siris-Polieion: Fonti letterarie e nuova documentazione archeologica (Incontro Studi-Policoro, 1984)*, Congedo, Galatina, pp. 55-86.

ID. (1991), *I Messapi. Aspetti della problematica storica*, in AA.VV. (1991), pp. 34-109.
ID. (1992), *I Messapi e la Messapia nelle fonti letterarie greche e latine*, Congedo, Galatina.
LONGO O. (1983), *Fra Ciclopi e leoni*, in "Belfagor", 38, pp. 212-22.
LONIS R. (1969), *Les usages de la guerre entre Grecs et barbares*, Les Belles Lettres, Paris.
LO PORTO F. G. (1973), *Civiltà indigena e penetrazione greca nella Lucania orientale*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma.
ID. (1986), *Napoli antica*, Macchiaroli, Napoli.
LORD A. B. (1951), *Composition by Theme in Homer and South Slavic Epos*, in "Transactions of the American Philological Association", 82, pp. 71-80.
ID. (1953), *Homer's Originality: Oral Dictated Texts*, in "Transactions of the American Philological Association", 84, pp. 124-34.
ID. (1960), *The Singer of Tales*, Harvard University Press, Cambridge (MA) (trad. it. Argo ed., Lecce 2004).
ID. (1981), *Memory, Fixity, and Genre in Oral Traditional Poetries*, in Foley (1981), pp. 45-161.
ID. (1995), *The Singer Resumes the Tale*, Cornell University Press, Ithaca.
LUCE J. V. (1975), *Homer and the Heroic Age*, Thames and Hudson, London.
LURAGHI N. (1990), *La fondazione di Siri ionica: problemi di cronologia*, in "Hesperia", 1, pp. 9-18.
MAASS M. (1978), *Die geometrischen Dreifusse von Olympia*, "Olympische Forschungen", 10, De Gruyter, Berlin.
MADDOLI G. (1980a), *Filottete in "Italia"*, in *L'epos greco in Occidente. Atti del diciannovesimo convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto, 7-12 ottobre 1979*, Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, Taranto, pp. 133-67.
ID. (1980b), *Filottete in "Italia"*, in "Magna Graecia", XV, 5-6, pp. 1-15.
ID. (1982), *Megále Hellás: Genesi di un concetto e realtà storico-politiche*, in AA.VV. (1982b), pp. 9-30.
ID. (1984), *I culti di Crotone*, in *Crotone. Atti del ventitreesimo convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto, 7-10 ottobre 1983*, Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, Taranto, pp. 313-40.
ID. (1989), *Religione e culti in Magna Grecia: un secolo di studi*, in AA.VV. (1989), pp. 277-99.
MAGOU E., PHILIPPAKIS S., ROLLEY C. (1986), *Trépieds géométriques de bronze*, in "Bulletin de Correspondance Hellénique", 110, pp. 121-36.
MALCOLM E. C. (1985), *Greek Votive Reliefs to Pan and the Nymphs*, Ph.D. Diss., New York University.
MALKIN I. (1984), *What Were the Sacred Precincts of Brea (IG 3 no. 46)?*, in "Chiron", 14, pp. 43-8.
ID. (1984-85), *The Origins of the Colonists of Syracuse: Apollo of Delos*, in "Kokalos", 30-31, pp. 53-5.
ID. (1985), *What's in a Name? The Eponymous Founders of Greek Colonies*, in "Athenaeum", 63, pp. 114-30.

ID. (1986), *Apollo Archegetes and Sicily*, in "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa", ser. 3, 16, pp. 61-74.
ID. (1987a), *La place des dieux dans la cité des hommes*, in "Revue de l'histoire des religions", 204, pp. 331-52.
ID. (1987b), *Religion and Colonization in Ancient Greece*, "Studies in Greek and Roman Religion", 3, Brill, Leiden.
ID. (1989), *Delphoi and the Founding of Social Order in Archaic Greece*, in "Metis", 4, pp. 129-53.
ID. (1990a), *Lysander and Libys*, in "Classical Quarterly", n.s., 40, pp. 541-5.
ID. (1990b), *Missionaires païens dans la Gaule grecque*, in Malkin (1990d), pp. 42-52.
ID. (1990c), *Territorialisation mythologique: Les "autel des Philènes" en Cyrénaïque*, in "Dialogues d'histoire ancienne", 16, pp. 219-29.
ID. (éd.) (1990d), *La France et la Méditerranée*, Brill, Leiden.
ID. (1991), *What is an Aphidruma?*, in "Classical Antiquity", 10, pp. 77-99.
ID. (1993), *Land Ownership, Territorial Possession, Hero Cults, and Scholarly Theory*, in R. M. Rosen, J. Farrell (eds.), *Nomodeiktes: Greek Studies in Honor of Martin Ostwald*, University of Michigan Press, Ann Arbor, pp. 225-34.
ID. (1994a), *Inside and Outside: Colonization and the Formation of the Mother City*, in *Apoikia: Studi in onore di G. Buchner*, in "Annali di Archeologia e Storia antica del Dipartimento di Studi del Mondo classico e del Mediterraneo antico dell'Istituto universitario orientale di Napoli", 16, pp. 1-9.
ID. (1994b), *Myth and Territory in the Spartan Mediterranean*, Cambridge University Press, Cambridge.
ID. (1996a), *Nymphs*, in S. Hornblower, A. Spawforth, *Oxford Classical Dictionary*, Clarendon Press, Oxford, 3ª ed.
ID. (1996b), *Territorial Domination and the Greek Sanctuary*, in *Power and Religion in Ancient Greece. Proceedings of the Uppsala Symposion 1993*, in "Boreas", 24, pp. 75-82.
ID. (1998a), *The Middle Ground: Philoctetes in Italy*, in "Kernos", 11, pp. 131-41.
ID. (1998b), *The Returns of Odysseus. Colonization and Ethnicity*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London.
MALKIN I., FICHMAN A. (1987), *Homer, "Odyssey" III 153-185: A Maritime Commentary*, in "Mediterranean Historical Review", 2, pp. 250-8.
MALKIN I., HOHLFELDER R. L. (eds.) (1988), *Mediterranean Cities: Historical Perspectives*, Cass, London.
MALLWITZ A. (1972), *Olympia und seine Bauten*, Prestal-Verlag, München.
MALTES W. (1958), *Odysseus bei den Phäaken*, Triltsch, Mürzburg.
MANNING S. (1992), *Archaeology and the World of Homer: Introduction to a Past and Present Discipline*, in Emlyn-Jones, Hardwick-Purkis (1992), pp. 117-42.
MANNSPERGER B. (1996), *Die neuen Ausgrabungen in Troia und ihr Einfluss auf die Homerforschung*, in *ΟΜΗΡΙΚΑ. Από τα Πρακτικά του Συνεδρίου για την Οδύσσεια, Ithaki, 31 August-5 September 1996*, Ithaki 1998, pp. 187-99.
MANO A. (1983), *Problemi della colonizzazione ellenica nell'Illiria meridionale*, in AA.VV. (1983b), pp. 227-38.
MARASCO G. (1981), *Sparta agli inizi dell'età ellenistica: il regno di Areo I (309/8-265/4 a.C.)*, CLUSF, Firenze.

MARAZZI M. (1993), *The Early Aegean-Mycenaean Presence in the Gulf of Naples*, in Zerner (1993), pp. 335-7.
MARCH J. R. (1989), *Euripides' Bakchai: A Reconstruction in the Light of Vase-paintings*, in "Bulletin of the Institute for Classical Studies", 36, pp. 33-65.
MARTELLI M. (1984), *Prima di Aristonothos*, in "Prospettiva", 38, pp. 2-15.
MARTIN R. P. (1989), *The Language of Heroes: Speech and Performance in the Iliad*, Cornell University Press, Ithaca-London.
ID. (1992a), *Hesiod's Metanastic Poetics*, in "Ramus", 21, pp. 11-33.
ID. (1992b), recensione a T. Reucher, *Der unbekannte Odysseus: Eine Interpretation der Odyssee*, in "Classical Antiquity ", 12, pp. 151-2.
ID. (1993), *Telemachus and the Last Hero Song*, in "Colby Quarterly", 29, pp. 222-40.
MARTIN R., METZGER H. (1976), *La religion grecque*, PUF, Paris.
MASELLI SCOTTI F. (1983), *Stazione del Terzo Ramo del Timavo. Insediamento di Duino*, in *Preistoria del caput Adriae. Catalogo della Mostra*, Plaino, Udine, pp. 208-13.
MASSA PAIRAULT F.-H. (1994), *Iconologia e politica nell'Italia antica: Roma, Lazio, Etruria dal VII al I secolo a.C.*, Longanesi, Milano.
MASSON O. (1995), *Recherches récentes sur Heinrich Schliemann*, in "Revue des études grecques", 108, pp. 593-600.
MASTROCINQUE A. (1987), *Santuari e divinità dei Paleoveneti*, La Linea, Padua.
ID. (1993), *Romolo. La fondazione di Roma tra storia e leggenda*, Libreria editrice Zielo, Este.
MAYER M. (1914), *Apulien vor und während der Hellenisierung mit besonderer Berücksichtigung der Keramik*, Teubner, Leipzig-Berlin.
MAZZEI M. (a cura di) (1984), *La Daunia antica*, Electa, Milano.
MAZZEI M., LIPPOLIS E. (1984), *Dall'ellenizzazione all'età tardorepubblicana*, in Mazzei (1984), pp. 185-252.
MCCARTER P. K. (1974), *The Early Diffusion of the Greek Alphabet*, in "Biblical Archaeologist", 37, p. 68.
ID. (1975), *The Antiquity of the Greek Alphabet and the Early Phoenician Scripts*, "Harvard Semitic Monograph", 9, Scholars Press, Missoula.
MELE A. (1979), *Il commercio greco arcaico: prexis ed emporie*, "Cahiers du Centre Jean Bérard", 4.
ID. (1984), *Crotone e la sua storia*, in *Crotone. Atti del ventitreesimo convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto, 7-10 ottobre 1983*, Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, Taranto, pp. 9-87.
ID. (1993-94), *Le origini degli Elymi nelle tradizioni di V secolo*, in "Kokalos", 39-40, pp. 71-109.
MELISSANO V. (1990), *Otranto*, in D'Andria (1990b), pp. 19-48.
MERKELBACH R. (1969), *Untersuchungen zur Odyssee*, Beck, München, 2ª ed.
MERTENS D. (1984), *I santuari di Capo Colonna e Crimisa: aspetti dell'architettura crotoniate*, in *Crotone. Atti del ventitreesimo convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto, 7-10 ottobre 1983*, Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, Taranto, pp. 207-28.

ID. (1985), *Magna Grecia, Epiro e Macedonia: nota introduttiva per l'architettura*, in "Magna Graecia", XX, 1-2, pp. 12-5.

METZGER H. (1967), *L'imagerie de la grande Grèce et les textes littéraires à l'époque classique*, in *Letteratura e arte figurata nella Magna Grecia. Atti del settimo convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto, 1966*, Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, Taranto, pp. 151-81.

MEULI K. (1921), *Odyssee und Argonautica*, Sackingen, Berlin.

MEYER E. (1975), *Der Kleine Pauly*, vol. V, s. v. *Thesprotoi*, coll. 756 s., Alfred Druckenmüller Verlag, München.

MIHAILOV G. (1955), *La légende de Terée*, in "Annuaire de l'Université de Sofia, Faculté des Lettres", L, 2.

MILLER J. (1912), *RE*, vol. VII, 2, s.v. *Graikoi*, coll. 1693-5, Metzlersche Buchhandlung, Stuttgart.

MILLER M. C. (1995), *Priam, King of Troy*, in Carter, Morris (1995), pp. 449-65.

MOGGI M. (1983), *L'elemento indigeno nella tradizione letteraria sulle Ktiseis*, in AA.VV. (1983b), pp. 979-1002.

MONDI R. (1983), *The Homeric Cyclopes: Folktale, Tradition, and Theme*, in "Transactions of the American Philological Association", 113, pp. 17-38.

MOREL J.-P. (1975), *L'expansion phocéenne en Occident: Dix années de recherches (1966-1975)*, in "Bulletin de Correspondance Hellénique", 99, pp. 853-96.

ID. (1983), *Greek Colonization in Italy and the West*, in Hackens, Holloway, Holloway (1983), pp. 123-61.

MORET J.-M. (1975), *L'Ilioupersis dans la céramique italiote*, Institut Suisse de Rome, Roma.

ID. (1980), *A proposito dei Nostoi: Tradizione letteratura e tradizione figurata in Occidente*, in *L'epos greco in occidente. Atti del diciannovesimo convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto, 7-12 ottobre 1979*, Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, Taranto, pp. 185-228.

MORETTI L. (1971), *Problemi di storia tarantina*, in *Taranto nella civiltà della Magna Grecia. Atti del decimo convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto, 1970*, Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, Taranto, pp. 21-66.

MORGAN C. A. (1988), *Corinth, the Corinthian Gulf, and Western Greece during the Eighth Century BC*, in "Annual of the British School at Athens", 83, pp. 313-38.

ID. (1990), *Athletes and Oracles: The Transformation of Olympia and Delphi in the 8th Century BC*, Cambridge University Press, Cambridge.

ID. (1991), *Ethnicity and Early Greek States: Historical and Material Perspectives*, in "Proceedings of the Cambridge Philological Society", 37, pp. 131-63.

ID. (1994a), *The Corinthian Aristocracy and Corinthian Cult during the Eighth Century*, in R. Hägg (ed.), *Peloponnesian Sanctuaries and Cult. Proceedings of the Ninth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 11-13 June 1994*, Paul Aströms Förlag, Stockholm-Athens.

ID. (1994b), *The Creation of a Sacral Landscape: Isthmia, Perachora, and the Early Corinthian State*, in Alcock, Osborne (1994), pp. 106-43.

ID. (1995), *Problems and Prospects in the Study of Corinthian Pottery Production*, in *Magna Grecia e Corinto. Atti del trentaquattresimo convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto, 7-11 ottobre 1994*, Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, Taranto, pp. 313-44.

ID. (1999), *Ritual and Society in Early Iron Age Corinthia*, in R. Hägg (ed.), *Ancient Greek Cult Practice from the Archaeological Evidence. Proceedings of the Fourth International Seminar on Ancient Greek Cult, organ. by the Swedish Institute at Athens, 22-24 October 1993*, Paul Aström Förlag, Stockholm-Athens.

MORGAN C. A., ARAFAT K. W. (1995), *In the Footsteps of Aeneas: Excavations at Butrint, Albania 1991-1992*, in "Dialogos: Hellenic Studies Review", 2, pp. 25-40.

MORGAN C. A., HALL J. M. (1996), *Achaian Poleis and Achaian Colonisation*, in M. H. Hansen (ed.), *Acts of the Copenhagen Polis Centre. III*, Royal Danish Academy of Science and Letters, Copenhagen, pp. 164-232.

MORRIS I. (1986), *The Use and Abuse of Homer*, in "Classical Antiquity", 5, pp. 81-138.

ID. (1987), *Burial and Ancient Society: The Rise of the Greek City-State*, Cambridge University Press, Cambridge.

ID. (1988), *Tomb Cult and the Greek Renaissance*, in "Antiquity", 62, pp. 750-61.

MORRIS S. P. (1992), *Daidalos and the Origins of Greek Art*, Princeton University Press, Princeton.

MORRISON J. S., WILLIAMS R. T. (1968), *Greek Oared Ships: 900-322 BC*, Cambridge University Press, Cambridge.

MOSCATI S. (a cura di) (1989), *Salento Porta d'Italia. Atti del convegno internazionale (Lecce 27-30 novembre 1986)*, Congedo, Galatina.

MOSCATI CASTELNUOVO L. (1989), *Siris. Tradizione storiografica e momenti della storia di una città della Magna Grecia*, Société d'études latines de Bruxelles-Latomus ("Collection Latomus", 176), Bruxelles.

MOSSE C. (1980), *Ithaque ou la naissance de la cité*, in "Annali di Archeologia e Storia antica del Dipartimento di Studi del Mondo classico e del Mediterraneo antico dell'Istituto universitario orientale di Napoli", 2, pp. 7-19.

MURNAGHAN S. (1987), *Disguise and Recognition in the Odyssey*, Princeton University Press, Princeton.

MURRAY O. (1988), *Death and the Symposion*, in *La parola, l'immagine, la tomba. Atti del Colloquio di Capri*, in "Annali di Archeologia e Storia antica del Dipartimento di Studi del Mondo classico e del Mediterraneo antico dell'Istituto universitario orientale di Napoli", 10.

ID. (1989), *Omero e l'etnologia*, in "Magna Graecia", 9-10, pp. 1-6 (ampliato in "Kokalos", 34-35, pp. 1-13).

ID. (ed.) (1990), *Sympotica: A Symposium on the Symposion*, Clarendon Press, Oxford.

ID. (1994), *Nestor's Cup and the Origins of the Greek Symposium*, in *Apoikia: Studi in onore di G. Buchner*, in "Annali di Archeologia e Storia antica del Dipartimento di Studi del Mondo classico e del Mediterraneo antico dell'Istituto universitario orientale di Napoli", 16, pp. 47-54.

MURRAY O., TECUŞAN M. (eds.) (1995), *In vino veritas. Rome and London*, British School at Rome-American Academy in Rome, Roma.
MURRAY W. C. (1982), *The Coastal Sites of Western Akarnania: A Topographical-historical Survey*, Ph.D. Diss., University of Pennsylvania.
MURRAY W. M. (1987), *Do Modern Winds Equal Ancient Winds?*, in "Mediterranean Historical Review", 2, pp. 139-67.
MUSTI D. (1970), *Tendenze nella storiografia romana e greca*, in "Quaderni urbinati di Cultura classica", 10, pp. 11-59.
ID. (1981), *Una città simile a Troia: città troiane da Siri a Lavinio*, in "Archeologia Classica", 33, pp. 1-26.
ID. (a cura di) (1985), *Le origini dei Greci: Dori e mondo egeo*, Laterza, Roma-Bari.
ID. (1987), *Etruria e Lazio arcaico nella tradizione (Demarato, Tarquinio, Mezenzio)*, in "Etruria e Lazio arcaico. Quaderni del Centro di Studi per l'Archeologia Etrusco-Italica", 15.
ID. (1988), *Strabone e la Magna Grecia*, Editoriale Programma, Padova.
ID. (1991), *Lo sviluppo del mito di Filottete, da Crotone a Sibari*, in La Genière (1991c), pp. 21-36.
NAGATA J. (1981), *In Defense of Ethnic Boundaries: The Changing Myths and Charters of Malay Identity*, in Keyes (1981a), pp. 87-116.
NAGLER M. (1988), *Odysseus: The Proem and the Problem*, in "Classical Antiquity", 9, pp. 335-56.
NAGY G. (1979), *The Best of the Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore-London.
ID. (1990), *Pindar's Homer: The Lyric Possession of an Epic Past*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.
ID. (1992), *Homeric Questions*, in "Transactions of the American Philological Association", 122, pp. 17-60.
ID. (1995), *An Evolutionary Model for the Making of Homeric Poetry: Comparative Perspectives*, in Carter, Morris (1995), pp. 163-81.
ID. (1996), *Poetry as Performance: Homer and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge.
NAPOLI M. (1978), *Città di Magna Grecia*, Napoli.
NAVA M. (1990), *Greek and Adriatic Influences in Daunia in the Early Iron Age*, in Descoeudres (1990), pp. 559-78.
NAVEH J. (1987), *Early History of the Alphabet: An Introduction to West Semitic Epigraphy and Paleography*, Magnes Press-Hebrew University, Jerusalem.
NEGBI O. (1992), *Early Phoenician Presence in the Mediterranean Islands: A Reappraisal*, in "American Journal of Archaeology", 96, pp. 599-615.
NENCI G. (1978), *Per una definizione della Ἰαπυγία*, in "Annali della Scuola Superiore di Pisa", ser. 3, 8, pp. 43-58.
ID. (1987), *Troiani e Focidesi nella Sicilia occidentale (Thuc. VI 2.3; Paus. V 25.6)*, in "Annali della Scuola Superiore di Pisa", ser. 3, 17, pp. 92-133.
ID. (1990), *L'Occidente barbarico*, in *Herodote et les peuples non-Grecs*, Fondation Hardt, Genève.
ID. (1991), *Filottete in Sicilia*, in La Genière (1991c), pp. 131-6.

NIEMEYER H. G. (1982), *Phönizier im Westen: Die Beiträge des Internationalen Symposiums über Die phönizische Expansion im westlichen Mittelmeerraum*, in *Köln vom 24 bis 27 April 1979*, "Madrider Beiträge", 8, Verlag Philipp von Zabern, Mainz.

ID. (1984), *Die Phönizier und die Mittelmeerwelt im Zeitalter Homers*, in "Jahrbuch der Museum Mainz", 31, pp. 1-94.

ID. (1990), *The Phoenicians in the Mediterranean: A Non-Greek Model for Expansion and Settlement in Antiquity*, in Descoeudres (1990), pp. 469-89.

NILSSON M. P. (1909), *Studien zur Geschichte des alten Epeiros*, H. Olssons, Lund.

ID. (1972), *Cults, Myth, Oracles, and Politics in Ancient Greece*, Cooper Square, New York (ed. or. 1952).

NOTOPOULOS J. A. (1964), *Studies in Early Greek Poetry*, in "Harvard Studies in Classical Philology", 68, pp. 11-77.

Nouvelle contribution à l'étude de la société et de la colonisation eubéenne (1981), "Cahiers du Centre Jean Bérard", 6.

OBERHUMMER E. (1887), *Akarnanien, Ambrakia, Amphilochien, Leukas im Altertum*, Ackermann, München.

ONG W. (1982), *Orality and Literacy*, Methuen, London.

ORSI P. (1932), *Templum Apollonis Alaei ad Crimissa promontorium*, in "Atti e Memorie della Società Magna Grecia", 5, pp. 71-82.

PAGE D. (1955), *The Homeric Odyssey*, Clarendon Press, Oxford.

PALLOTTINO M. (1974), *The Etruscans*, Penguin, London.

ID. (1991), *A History of Earliest Italy*, Routledge, London-New York.

PALM J. (1952), *Veian Tomb Groups in the Museo Preistorico, Rome*, in "Opuscula Archaeologica", 7, pp. 50-86.

PAPADOPOULOS T. (1990), *Settlement Types in Prehistoric Epirus*, in P. Darcque, R. Treuil (éds.), *L'habitat égéen préhistorique*, in "Bulletin de Correspondance Hellénique", Supplément 10, pp. 359-67.

ID. (1996), *Euboians in Macedonia? A Closer Look*, in "Oxford Journal of Archaeology", 15, pp. 151-81.

PAPADOPOULOU-BELMEHDI I. (1994), *Le chant de Pénelope*, Belin, Paris.

PARIENTE A. (1992), *Le monument argien des Sept contre Thèbes*, in Piérart (1992), pp. 195-230.

PARKE H. W. (1967), *The Oracles of Zeus: Dodona, Olympia, Ammon*, Blackwell, Oxford.

PARKE H. W., WORMELL D. E. W. (1956), *The Delphic Oracle*, 2 voll., Blackwell, Oxford.

PARKER R. (1996), *Athenian Religion: A History*, Oxford University Press, Oxford.

PARLANGÈLI O. (1960), *Studi Messapici*, Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, Milano.

PARRY A. (1979), *Have We Homer's Iliad?*, in J. Latacz (hrsg.), *Homer: Tradition und Neuerung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, pp. 428-66 (= "Yale Classical Studies", 20, 1966, pp. 177-216).

PAYNE H. G. G. (1925-26), *On the Thermon Metopes*, in "Annual of the British School at Athens", 27, pp. 124-32.

PEARSON L. (1939), *The Early Ionian Historians*, Clarendon Press, Oxford.
ID. (1975), *Myth and Archaeologia in Italy and Sicily: Timaeus and his Predecessors*, in "Yale Classical Studies", 24, pp. 171-95.
ID. (1987), *The Greek Historians of the West: Timaeus and his Predecessors*, Scholars Press, Atlanta.
PEDLEY J. G. (1990), *Paestum: Greeks and Romans in Southern Italy*, Thames and Hudson, London.
PERADOTTO J. (1990), *Man in the Middle Voice: Name and Narration in the Odyssey*, Princeton University Press, Princeton.
PERETTI A. (1979), *Il periplo di Scilace*, Giardini, Pisa.
PERONI R. (1983), *Presenze micenee e forme socio-economiche nell'Italia protostorica*, in AA.VV. (1983), pp. 211-83.
ID. (1988), *Communità e insediamento in Italia fra Età del Bronzo e prima Età del Ferro*, in *Storia di Roma*, vol. I, *Roma in Italia*, Einaudi, Torino, pp. 7-38.
PERRET J. (1941), *Siris. Recherches critiques sur l'histoire de la Siritide avant 433/2*, Les Belles Lettres, Paris.
ID. (1942), *Les origines de la légende troyenne de Rome (281-231)*, Les Belles Lettres, Paris.
PESERICO A. (1995), *Griechische Trinkgefässe im mitteltyrrhenischen Italien*, in "Archäologischer Anzeiger", 3, pp. 425-39.
PESTALOZZA U. (1957), *Motivi matriarcali divini e umani in Etolia e in Epiro*, in "Rendiconti dell'Istituto Lombardo, Classe di Lettere, Scienze Morali e Storiche", 91, pp. 583-622.
PETERSON R. M. (1919), *The Cults of Campania*, American Academy in Rome, Roma.
PFEIFFER R. (1968), *A History of Classical Scholarship: From the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*, Oxford University Press, Oxford.
PFISTER F. (1909-12), *Der Reliquienkult im Altertum*, I, 2, Töpelmann, Giessen.
PHILIPP H. (1994), *Olympia, die Peloponnes und die Westgriechen*, in "Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts", 109, pp. 77-92.
PHILLIPS E. D. (1953), *Odysseus in Italy*, in "Journal of Hellenic Studies", 73, pp. 53-67.
PIÉRART M. (1992), *Polydipsion Argos*, in "Bulletin de Correspondance Hellénique", Supplément 22.
PIPILI M. (1987), *Laconian Iconography of the Sixth Century BC*, Oxford University Committee for Archaeology, Oxford.
POLIGNAC F. DE (1991), *Convergence et compétition: aux origines des sanctuaires de souveraineté territoriale dans le monde grec*, in J.-L. Brunaux (éd.), *Les sanctuaires celtiques et leurs rapports avec le monde méditerranéen. Actes du colloque de St-Riquer (8 au 11 novembre 1990)*, L'Errance/Archéologie Nouvelle, Paris, pp. 97-105.
ID. (1994), *Mediation, Competition, and Sovereignty: The Evolution of Rural Sanctuaries in Geometric Greece*, in Alcock, Osborne (1994), pp. 3-18.
ID. (1995), *Cults, Territory, and the Origins of the Greek City-State*, University of Chicago Press, Chicago.

ID. (1996), *Offrandes, mémoire et compétition ritualisée dans les sanctuaires grecs à l'époque géométrique*, in *Power and Religion in Ancient Greece. Proceedings of the Uppsala Symposion 1993*, in "Boreas", 24, pp. 59-66.

POLLARD J. (1977), *Birds in Greek Life and Myth*, Methuen, London.

PONTRANDOLFO A. (1989), *Greci e indigeni*, in AA.VV. (1989), pp. 329-50.

ID. (1995), *Simposio e élites sociali nel mondo etrusco e italico*, in Murray, Tecuşan (1995), pp. 176-95.

POPHAM M. R. (1994), *Precolonization: Early Greek Contact with the East*, in Tsetskhladze, De Angelis (1994), pp. 11-34.

POPHAM M. R., CALLIGAS P. G., SACKETT L. H. (1993), *Lefkandi II.2. The Protogeometric Building at Toumba: The Excavation, Architecture, and Finds*, D. Brown Book, London.

POPHAM M. R., THEMELIS P. G., SACKETT L. H. (1980), *Lefkandi I: The Iron Age*, British School at Athens (Supplement 11), London.

POPHAM M. R., TOULOUPA E., SACKETT L. H. (1982), *The Hero of Lefkandi*, in "Antiquity", 56, pp. 169-74.

POUCET J. (1978), *Le Latium protohistorique et archaïque à la lumière des découvertes archéologiques récentes*, in "L'Antiquité classique", 47, pp. 566-601.

ID. (1979), *Le Latium protohistorique et archaïque à la lumière des découvertes archéologiques récentes. Pt. 2*, in "L'Antiquité classique", 48, pp. 177-220.

ID. (1983), *Enée et Lavinium*, in "Revue Belge de Philologie et d'Histoire", 61, pp. 144-59.

ID. (1985), *Origines de Rome: traditions et histoire*, Facultés universitaires St. Louis, Bruxelles.

ID. (1989), *La diffusion de la légende d'Enée en Italie centrale et ses rapports avec celle de Romulus*, in "Les études classiques", 57, pp. 227-54.

POWELL B. B. (1988), *The Dipylon oinochoe Inscription and the Spread of Literacy in Eighth-century Athens*, in "Kadmos", 27, pp. 65-86.

ID. (1991a), *Homer and the Origin of the Greek Alphabet*, Cambridge University Press, Cambridge.

ID. (1991b), *The Origins of Alphabetic Literacy among the Greeks*, in Baurain, Bonnet, Krings (1991), pp. 357-70.

PRATT L. H. (1993), *Lying and Poetry from Homer to Pindar: Falsehood and Deception in Archaic Greek Poetics*, University of Michigan Press, Ann Arbor.

PRINZ F. (1979), *Gründungsmythen und Sagenchronologie*, Beck, München.

PRONTERA F. (1986), *Imagines Italiae: sulle più antiche visualizzazioni e rappresentazioni geografiche dell'Italia*, in "Athenaeum", 64, pp. 295-320.

ID. (a cura di) (1991), *Geografia storica della Grecia antica*, Laterza, Roma-Bari.

ID. (1992), *Antioco di Siracusa e la preistoria dell'idea etnico-geografica di Italia*, in "Geographia Antiqua", 1, pp. 109-35.

PUGLIESE CARRATELLI G. (1952), *Sul culto delle Sirene nel golfo di Napoli*, in "La Parola del Passato", 7, pp. 420-6.

ID. (1956), *Minos e Cocalos*, in "Kokalos", 2, pp. 89-103.

ID. (1962a), *Achei nell'Etruria e nel Lazio?*, in "La Parola del Passato", 17, pp. 5-25.

ID. (1962b), *Santuari estramurani in Magna Grecia*, in "La Parola del Passato", 17, pp. 241-6.

ID. (1971), *Dalle Odysseiai alle apoikiai*, in "La Parola del Passato", 26, pp. 393-417.
ID. (1979), *Per la storia dei culti delle colonie euboiche d'Italia*, in AA.VV. (1979a), pp. 221-9.
ID. (a cura di) (1983), *Megale Hellas. Storia e civiltà della Magna Grecia*, Scheiwiller, Milano.
ID. (a cura di) (1988), *Italia omnium terrarum alumna*, Scheiwiller, Milano.
PULGRAM E. (1958), *The Tongues of Italy*, Cambridge University Press, Cambridge.
QVILLER B. (1981), *The Dynamics of Homeric Society*, in "Symbolae Osloenses", 56, pp. 109-55.
RAAFLAUB K. (1991), *Homer und die Geschichte des 8. Jh. v. Chr.*, in Latacz (1991), pp. 205-56.
RADLOV V. V. (1885), *Proben der Volksliteratur der nördlichen türkischen Stämme. V*, Kaiserliche Akademie der Wissenschaften, St. Petersburg.
RADT S. L. (1958), *Pindars zweiter und sechster Paian*, Hakkert, Amsterdam.
RATHJE A. (1979), *Oriental Imports in Etruria in the Eighth and Seventh Centuries BC: Their Origins and Implications*, in Ridgway, Ridgway (1979), pp. 145-83.
ID. (1990), *The Adoption of the Homeric Banquet in Central Italy in the Orientalizing Period*, in Murray (1990), pp. 279-88.
ID. (1995), *Il banchetto in Italia centrale: quale stile di vita?*, in Murray, Tecuşan (1995), pp. 167-75.
RAUBITSCHEK A. (1992), *The Tripods of Odysseus*, in *Studia aegaea et balcanica in honorem Ludovicae Press*, Wydawnictwa Universytetu Warszawskiego, Warszawa, pp. 99-102.
RAVIOLA F. (1990), *La tradizione letteraria su Parthenope*, in "Hesperia", 1, pp. 19-60.
ID. (1991), *La tradizione letteraria sulla fondazione di Napoli*, in "Hesperia", 2, pp. 19-40.
REDFIELD J. M. (1994), *Nature and Culture in the Iliad: The Tragedy of Hector*, Duke University Press, Durham, 2ª ed. (ed. or. 1975).
REECE S. (1993), *The Stranger's Welcome: Oral Theory and the Aesthetics of the Homeric Hospitality Scene*, University of Michigan Press, Ann Arbor.
RENAN E. (1882), *What Is a Nation?*, transl. by M. Thom, in Bhabha (1990), pp. 8-22.
RENDIĆ-MILOČEVIĆ D. (1983), *I Greci in Dalmazia e il loro rapporti col mondo illirico*, in AA.VV. (1983b), pp. 187-202.
RENFREW C., CHERRY J. F. (eds.) (1986), *Peer Polity Interaction and Socio-political Change*, Cambridge University Press, Cambridge.
RESTELLI G. (1972), *Arcana Epiri: contributo linguistico-storico sulle origini della civiltà ellenica*, Olschki, Firenze.
REVERDIN O. (éd.) (1962), *Grecs et barbares*, Fondation Hardt, Genève.
RICH J., WALLACE-HADRILL A. (eds.) (1991), *City and Country in the Ancient World*, Routledge, London-New York.
RICHARDSON E. H. (1964), *The Etruscans: Their Art and their Civilization*, University of Chicago Press, Chicago.

RIDGWAY D. (1988a), *The Etruscans*, in "Cambridge Ancient History.2", 4, pp. 634-75.

ID. (1988b), *The Pithekoussai Shipwreck*, in *Studies in Honour of T. B. L. Webster*, vol. II, Bristol Classical Press, Bristol, pp. 97-107.

ID. (1990), *The First Western Greeks and their Neighbours 1935-1985*, in Descoeudres (1990), pp. 61-72.

ID. (1992), *The First Western Greeks*, Cambridge University Press, Cambridge.

ID. (1994a), *Phoenicians and Greeks in the West: A View from Pithekoussai*, in Tsetskhladze, De Angelis (1994), pp. 35-46.

ID. (1994b), *La presenza etrusca nella Campania meridionale*, in AA.VV. (1994b), pp. 513-6.

RIDGWAY D., BOITANI F., DERIU A. (1985), *Provenance and Firing Techniques of Geometric Pottery from Veii: A Mossbauer Investigation*, in "Annual of the British School at Athens", 80, pp. 139-50.

RIDGWAY D., RIDGWAY F. (eds.) (1979), *Italy before the Romans: The Iron Age, Orientalizing, and Etruscan Periods*, Academic Press, London-New York-San Francisco.

RIDGWAY F., SERRA R. (1990), *Etruscans, Greeks, Carthaginians: The Sanctuary at Pyrgi*, in Descoeudres (1990), pp. 511-30.

ROBB K. (1994), *Literacy and Paideia in Ancient Greece*, Oxford University Press, New York-Oxford.

ROBERT F. (1953), *Le sanctuaire de l'archégète Anios à Delos*, in "Revue Archéologique", 41, pp. 8-40.

ROBERTSON M. (1948), *Excavations at Ithaca 5*, in "Annual of the British School at Athens", 43, pp. 1-124.

ROESCH P. (1987), *Y eut-il des rapports entre les Béotiens, les Epirotes et les Illyriens?*, in *Actes du colloque international sur l'Illyrie méridionale et l'Epire dans l'antiquité, Clermont-Ferrand [October 22-25, 1984]*, Adosa, Clermont-Ferrand.

ROLLEY C. (1977), *Les trépieds à cuve clouée*, "Fouilles de Delphes", 5 (3), Boccard, Paris.

ID. (1983), *Les bronzes grecs*, Office du Livre, Fribourg.

ID. (1991), *Bronzes en Messapie*, in AA.VV. (1991), pp. 185-207.

ID. (1992), *Argos, Corinthe, Athènes: Identité culturelle et modes de développement (IX^e-VIII^e s.)*, in Piérart (1992), pp. 37-54.

ID. (1995), *Intervento*, in *Magna Grecia e Corinto. Atti dei trentaquattresimo convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto 7-11 ottobre 1994*, Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, Taranto.

RÖLLING W. (hrsg.) (1978), *Neues Handbuch des Literaturwissenschaften*, vol. I, *Altorientalische Literaturen*, Athenaion, Wiesbaden.

ID. (1989), *Über die Anfänge unseres Alphabets*, in "Das Altertum", 31, pp. 83-91.

ROMANUCCI-ROSS L., DE VOS G. (eds.) (1995), *Ethnic Identity: Creation, Conflict, and Accommodation*, Alta Mira Press, Walnut Creek, 3ª ed.

RONCONI L. (1974-75), *Sulle origini mitiche di Siri*, in "Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Classe di Scienze Morali e Lettere", 133, pp. 41-64.

ID. (1975-76), *Sulle origini storiche di Siri*, in "Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Classe di Scienze Morali e Lettere", 134, pp. 155-78.
ROOSEN E. E. (1989), *Creating Ethnicity: The Process of Ethnogenesis*, Sage, Newbury Park-London-New Delhi.
ROSE P. W. (1992), *Class Ambivalence in the Odyssey*, in Emlyn-Jones, Hardwick, Purkis (1992), pp. 193-209 (= "Historia", 24, 1975, pp. 129-49).
ROSEN R. M. (1990), *Poetry and Sailing in Hesiod's Works and Days*, in "Classical Antiquity", IX, 1, pp. 99-113.
ROUSE W. H. D. (1902), *Greek Votive Offerings*, Cambridge University Press, Cambridge.
ROUX G. (1984), *Trésors, temples, tholos*, in Id., *Temples et sanctuaires*, in "Travaux de la Maison l'Orient", 7, pp. 153-71.
RUIJGH C. J. (1995), *D'Homère aux origines proto-mycéniennes de la tradition épique: analyse dialectologique du langue homérique, avec un excursus sur la création de l'alphabet grec*, in Crielaard (1995a), pp. 1-98.
RUSSO J., FERNANDEZ-GALIANO M., HEUBECK A. (1992), *A Commentary on Homer's Odyssey*, vol. III, *Books 17-24*, Clarendon Press, Oxford.
RUTHERFORD R. B. (ed.) (1992), *Homer: Odyssey Books 19 and 20*, Cambridge University Press, Cambridge.
SADURSKA A. (1964), *Les tables iliaques*, Naukowe, Warsaw.
SAGGS H. W. F. (1963), *The Nimrud Letters*, in "Iraq", 25, pp. 70-80.
SAÏD S. (1984), *Grecs et Barbares dans les tragédies d'Euripide: la fin des différences?*, in "Ktema", 9, pp. 27-53.
SAKELLARAKIS J. A. (1988), *Some Geometric and Archaic Votives from the Idaean Cave*, in Hägg, Marinatos, Nordquist (1988), pp. 173-93.
SAKELLARIOU M. (1958), *La migration grecque en Ionie*, Centre d'Etudes d'Asie Mineure, Ionie I, Paris-Athens.
ID. (1980), *Les Proto-Grecs*, Ekdotike Athenon, Athens.
SALMON E. T. (1967), *Samnium and the Samnites*, Cambridge University Press, Cambridge.
SALMON J. B. (1984), *Wealthy Corinth: A History of the City to 338 BC*, Clarendon Press, Oxford.
SASS B. (1988), *The Genesis of the Alphabet and its Development in the Second Millennium BC*, O. Harrasowitz, Wiesbaden.
ID. (1990), *Studia Alphabetica: On the Origin and Early History of the Northwest Semitic, South Semitic, and Greek Alphabets*, Universitätsverlag (Orbis Biblicus et Orientalis 102), Freiburg.
SCHACHTER A. (1986), *Cults of Boiotia 2: Heracles to Poseidon*, University of London, Institute of Classical Studies, London.
SCHAUENBERG K. (1960), *Aeneas und Rom*, in "Gymnasium", 67, pp. 176-91.
SCHEFOLD K. (1966), *Myth and Legend in Early Greek Art*, Thames and Hudson, London.
SCHEID J., SVENBRO J. (1994), *Le métier de Zeus: mythe du tissage et du tissu dans le monde gréco-romain*, La Découverte, Paris.
SCHILARDI D. U. (1975), *Paros II: The 1973 Campaign*, in "Journal of Field Archaeology", 2, pp. 83-96.

ID. (1976), *Anaskaphai Parou*, in "Praktika", pp. 287-94.
SCHLIEMANN H. (1963), *Ithaka, der Peloponnes und Troia: Archäologische Forschungen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt (ed. or. 1869).
SCHMID B. (1947), *Studien zu griechischen Ktisissagen*, Ph.D. Diss., Freiburg.
SCHMITT PANTEL P. (1992), *La cité au banquet*, Boccard, Paris.
SCHODER R. V. (1963), *Ancient Cumae: History, Topography, and Monuments*, in "Scientific American", 209, pp. 109-18.
SCHOECK G. (1961), *Ilias und Aithiopis: kyklische Motive in homerischer Brechung*, Atlantis Verlag, Zürich.
SCHUR W. (1921), *Griechische Traditionen von der Gründung Roms*, in "Klio", 17, pp. 137-52.
SCHWABL H. (1962), *Das Bild des fremden Welt bei den frühen Griechen*, in Reverdin (1962), pp. 3-23.
SCHWARTZ S. B. (1994), *Implicit Understandings: Observing, Reporting, and Reflecting on the Encounters between European and Other Peoples in the Early Modern Era*, Cambridge University Press, Cambridge.
SCULLARD H. H. (1966), *Two Halicarnassians and a Lydian: A Note on Etruscan Origins*, in *Ancient Society and Institutions: Studies Presented to Victor Ehrenberg on his Seventy-fifth Birthday*, Blackwell, Oxford, pp. 225-31.
SCULLY S. (1990), *Homer and the Sacred City*, Cornell University Press, Ithaca.
SEAFORD R. (1994), *Reciprocity and Ritual: Homer and Tragedy in the Developing City-State*, Clarendon Press, Oxford.
SEALY R. (1957), *From Phemios to Ion*, in "Revue des études grecques", 70, pp. 312-51.
SEGAL C. (1962), *The Phaeaceans and the Symbolism of Odysseus' Return*, in "Arion", I, 4, pp. 17-63.
ID. (1994), *Singers, Heroes, and Gods in the Odyssey*, Cornell University Press, Ithaca.
SEGERT S. (1963), *Altarämaische Schrift und die Anfänge des griechischen Alphabets*, in "Klio", 41, pp. 38-57.
SEMPLE E. C. (1971), *The Geography of the Mediterranean Region: Its Relation to Ancient History*, Arno, New York (ed. or. 1932).
SEVERIN T. (1987), *The Ulysses Voyage: Sea Search for the Odyssey*, Dutton, New York.
SEVERYNS A. (1928), *Le cycle épique dans l'école d'Aristarque*, H. Vaillant, Liège.
SHAPIRO H. A. (1993), *Hipparchos and the Rhapsodes*, in Dougherty, Kurke (1993), pp. 92-107.
ID. (1994), *Myth into Art: Poet and Painter in Classical Greece*, Routledge, London-New York.
SHEFTON B. B. (1994), *Massalia and Colonization in the North-western Mediterranean*, in Tsetskhladze, De Angelis (1994), pp. 61-86.
SHERRAT E. S. (1990), *"Reading the Text": Archaeology and the Homeric Question*, in "Antiquity", 64, pp. 807-24.
SHILS E. (1957), *Primordial, Personal, Sacred, and Civil Ties*, in "British Journal of Sociology", 8, pp. 130-45.

SIEBERBER E. (1990), *Zur Lokalisation des homerischen Ithaka*, in "Thyche", 5, pp. 149-64.
SILK M. S. (1987), *Homer: The Iliad*, Cambridge University Press, Cambridge.
SJÖBERG A. W. (1975), *The Old Babylonian Eduba*, in *Sumerological Studies in Honor of Thorkild Jacobsen on his Seventieth Birthday, June 7, 1974*, "Assyriological Studies", 20, pp. 159-79.
SKAFTE JENSEN M. (1980), *The Homeric Question and the Oral-formulaic Theory*, Museum Tusculanum, Copenhagen.
SKODA F. (1981), *Histoire du mot «barbaros» jusqu'au début de l'ère chrétienne*, in *Actes du colloque franco-polonais d'histoire: Les relations économiques et culturelles entre l'Occident et l'Orient (Nice, 6-9 novembre 1980)*, Imp. Marcel Gamba, Nice, pp. 111-26.
SLATER W. J. (1990), *Sympotic Ethics in the Odyssey*, in Murray (1990), pp. 213-20.
ID. (ed.) (1991), *Dining in a Classical Context*, University of Michigan Press, Ann Arbor.
SLATKIN L. M. (1991), *The Power of Thetis: Allusion and Interpretation in the Iliad*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles.
SMITH A. D. (1986), *The Ethnic Origins of Nations*, Blackwell, Oxford.
SMITH C. DELANO (1979), *Western Mediterranean Europe: A Historical Geography of Italy, Spain, and Southern France since the Neolithic*, Academic Press, London-NewYork.
SMITH J. Z. (1978), *Map is not Territory: Studies in the History of Religions*, Brill, Leiden.
ID. (1987), *To Take Place: Toward Theory in Ritual*, University of Chicago Press, Chicago.
SMITH T. (1987), *Mycenaean Trade and Interaction in the West Central Mediterranean 1600-1000 BC*, in "British Archaeological Reports International Series", 371.
SNODGRASS A. M. (1971), *The Dark Age of Greece: An Archaeological Survey of the Eleventh to the Eighth Centuries*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
ID. (1974), *A Historical Homeric Society?*, in "Journal of Hellenic Studies", 94, pp. 114-25.
ID. (1979), *Poet and Painter in Eighth-century Greece*, in "Proceedings of the Cambridge Philological Society", XXV, 205, pp. 118-30.
ID. (1980), *Towards the Interpretation of Geometric Figure Scenes*, "Mitteilungen des Deutschen Archäologisches Institut", 95, pp. 51-8.
ID. (1982), *Les origines du culte des héros dans la Grèce antique*, in Vernant, Gnoli (1982), pp. 107-19.
ID. (1986), *Interaction by Design: The Greek City-State*, in Renfrew, Cherry (1986), pp. 47-58.
ID. (1987), *An Archaeology of Greece: The Present State and Future Scope of a Discipline*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles.
ID. (1988), *The Archaeology of the Hero*, in "Annali di Archeologia e Storia antica del Dipartimento di Studi del Mondo classico e del Mediterraneo antico dell'Istituto universitario orientale di Napoli", 10, pp. 19-26.

ID. (1991), *Archaeology and the Study of the Greek City*, in Rich, Wallace-Hadrill (1991), pp. 1-23.

ID. (1994a), *The Euboeans in Macedonia: A New Precedent for Western Expansion*, in *Apoikia: Studi in onore di G. Buchner*, in "Annali di Archeologia e Storia antica del Dipartimento di Studi del Mondo classico e del Mediterraneo antico dell'Istituto universitario orientale di Napoli", 16, pp. 87-93.

ID. (1994b), *The Growth and Standing of the Early Western Colonies*, in Tsetskhladze, De Angelis (1994), pp. 1-10.

SOLMSEN F. (1986), *Aeneas Founded Rome with Odysseus*, in "Harvard Studies in Classical Philology", 90, pp. 93-110.

SORDI M. (a cura di) (1976), *I canali della propaganda nel mondo antico*, "Contributi dell'Istituto di Storia Antica dell'Università Cattolica di Milano", 4.

ID. (a cura di) (1979), *Conoscenze etniche e rapporti di convivenza nell'Antichità*, "Contributi dell'Istituto di Storia Antica dell'Università Cattolica di Milano", 6.

SOURVINOU-INWOOD C. (1993), *Early Sanctuaries*, in N. Marinatos, R. Hägg (eds.), *Greek Sanctuaries: New Approaches*, Routledge, London-New York, pp. 1-17.

SPADEA R. (1991), *Il territorio a sud di Savuto: ancora su Temesa e Terina*, in La Genière (1991c), pp. 117-30.

SPIVEY N., STODDART S. (1990), *Etruscan Italy*, Batsford, London.

STANFORD W. B. (1992), *The Ulysses Theme*, Spring Publications, Dallas (ed. or. 1963).

STANSBURY-O'DONNELL M. D. (1995), *Reading Pictorial Narrative: The Law Court Scene on the Shield of Achilles*, in Carter, Morris (1995), pp. 315-34.

STROHEKER K. F. (1958), *Dionysios I. Gestalt und Geschichte des Tyrannen von Syrakus*, F. Steiner, Wiesbaden.

STRØM I. (1971), *Problems Concerning the Origins and Early Development of the Etruscan Orientalizing Style*, Universitetsforlag, Odense.

ID. (1984), *Problemi riguardanti l'influsso dei paesi mediterranei sulla formazione delle città etrusche e il ruolo delle aristocrazie*, in "Opus", III, 2, pp. 355-65.

ID. (1990), *Relations between Etruria and Campania around 700 BC*, in Descoeudres (1990), pp. 87-97.

SUÁREZ DE LA TORRE E. (1997), *Neoptolemos at Delphi*, in "Kernos", 10, pp. 153-76.

SUEREF C. (1987), *Presupposti della colonizzazione lungo le coste Epirote*, in Cabanes (1987b), pp. 29-46.

ID. (1989), *Presenza micenea in Albania e in Epiro*, in "Iliria", XIX, 2, pp. 65-78.

ID. (1991), *Comments*, in AA.VV. (1991), pp. 211-2.

SUSINI G. (1962), *Fonti per la storia greca e romana del Salento*, Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna, Bologna.

SVENBRO J. (1988), *Phrasikleia: An Anthropology of Reading in Ancient Greece*, transl. by J. Lloyd, Cornell University Press, Ithaca (trad. it. Laterza, Roma-Bari 1991).

SYMEONOGLOU S. (1984), *Η ομηρική γεωγραφία της Ιθάκης*, in *"ΙΛΙΑΔΑ ΚΑΙ ΟΔΥΣΣΕΙΑ: ΜΥΘΟΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑ. Από τα Πρακτικά του Συνεδρίου για την Οδύσσεια" [September 9-15, 1984]*, Ithaki, pp. 91-109.

ID. (1984-90), *Anaskafh Iqakh"*, in "Praktika", 1984, pp. 109-21; 1985, pp. 201-15; 1986, pp. 234-40; 1989, pp. 292-5; 1990, pp. 271-8.
TAPLIN O. (1986), *Homer's Use of Achilles' Earlier Campaigns in the Iliad*, in Boardman, Vaphopoulou-Richardson (1986), pp. 15-9.
ID. (1992), *Homeric Soundings*, Clarendon Press, Oxford.
TAYLOUR W. (1958), *Mycenaean Pottery in Italy and Adjacent Places*, Cambridge University Press, Cambridge.
TERROSI ZANCO O. (1965), *Diomede "Greco" e Diomede Italico*, in "Rendiconti Lincei", 8, pp. 270-82.
THALMANN W. (1984), *Conventions of Form and Thought in Early Greek Poetry*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore-London.
THIBAU R. (1964), *Italia-Aetolia*, in "Revue Belge de Philologie et d'Histoire", 41, pp. 98-102.
THIERSCH H. (1928), *Äginetische Studien I*, in "Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaft zu Göttingen", Weidmann, Berlin, pp. 135-66.
THOLLARD P. (1987), *Barbarie et civilisation chez Strabon: étude critique des livres III et IV de la Géographie*, Les Belles Lettres, Paris.
THOM M. (1990), *Tribes within Nations: The Ancient Germans and the History of Modern France*, in Bhabha (1990), pp. 23-43.
THOMAS C. G. (1993), *Myth Becomes History: Pre-Classical Greece*, Regina Books ("Publications of the Association of Ancient Historians", 4), Claremont.
THOMAS R. (1992), *Literacy and Orality in Ancient Greece*, Cambridge University Press, Cambridge.
TODOROV T. (1984), *The Conquest of America: The Question of the Other*, transl. by R. Howard, Harper and Row, New York (ed. or. Paris 1982, trad. it. Einaudi, Torino 1984).
TOMS J. (1986), *The Relative Chronology of the Villanovan Cemetery of Quattro Fontanili at Veii*, in "Annali di Archeologia e Storia antica del Dipartimento di Studi del Mondo classico e del Mediterraneo antico dell'Istituto universitario orientale di Napoli", 8, pp. 41-97.
TONKIN E., MCDONALD M., CHAPMAN M. (eds.) (1989), *History and Ethnicity*, Routledge, London-New York.
TORELLI M. (1971), *Testi e monumenti: il santuario di Hera a Gravisca*, in "La Parola del Passato", 136, pp. 44-67.
ID. (1977), *Il santuario greco di Gravisca*, in "La Parola del Passato", 177, pp. 398-458.
ID. (1984), *Lavinio e Roma*, Quasar, Roma.
ID. (1987), *La società etrusca: l'età arcaica, l'età classica*, Carocci, Roma.
ID. (1988), *Le popolazioni dell'Italia antica: società e forme del potere*, in *Storia di Roma*, vol. I, *Roma in Italia*, Einaudi, Torino, pp. 53-74.
ID. (1990a), *Gravisca VIII*, in *Bibliografia topografica della colonizzazaione greca in Italia e nelle isole tirreniche*, a cura di G. Nenci, G. Vallet, vol. VIII, Scuola Normale Superiore, Pisa-Roma, pp. 172-6.
ID. (a cura di) (1990b), *Italici in Magna Grecia: lingua, insediamenti e strutture*, Osanna, Venosa.

TOUCHEFEU-MEYNIER O. (1968), *Thèmes odysséennes dans l'art antique*, Boccard, Paris.

ID. (1992), *Lexicon Iconographicum Mythologiae Graecae*, in "LIMC", 6/1, s.v. 'Odysseus', pp. 943-83.

TRAILL D. A. (1993), *Excavating Schliemann: Collected Papers on Schliemann*, Scholars Press, Atlanta.

TRUMP D. (1966), *Central and Southern Italy before Rome*, Thames and Hudson, London.

TSETSKHLADZE G. R. (ed.) (in corso di stampa), *A History of Greek Colonization*, Leiden, Brill.

TSETSKHLADZE G. R., DE ANGELIS F. (eds.) (1994), *The Archaeology of Greek Colonization: Essays Dedicated to Sir John Boardman*, Oxbow Books, Oxford.

TURATO F. (1979), *La crisi della città e l'ideologia del selvaggio nell'Atene del V secolo a.C.*, Edizioni dell'Ateneo-Bizzarri, Roma.

UGUZZONI A., GHINATTI F. (1968), *Le tavole greche di Eraclea*, L'Erma di Bretschneider, Roma.

VAGNETTI L. (a cura di) (1982a), *Magna Graecia e mondo miceneo: nuovi documenti. Catalogo della Mostra*, Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, Taranto.

ID. (1982b), *Quindici anni di studi e ricerce sulle relazioni tra il mondo egeo e l'Italia protostorica*, in Vagnetti (1982a), pp. 9-40.

ID. (1991), *L'encadrement chronologique et les formes de la présence égéenne en Italie*, in La Genière (1991c), pp. 9-20.

VALENZA MELE N. (1979), *Eracle euboico a Cuma: la Gigantomachia e la Via Heraclea*, in E. Lepore, R. Martin (éds.), *Recherches sur les cultes grecs et l'Occident*, vol. I, "Cahiers du Centre Jean Bérard", 5, pp. 19-51.

VAN COMPERNOLLE R. (1989), *Il Salento greco nell'epoca arcaica alla luce dei nuovi scavi e delle vecchie fonti*, in Moscati (1989), pp. 137-56.

ID. (1991), *Réflexions d'un historien sceptique*, in La Genière (1991c), pp. 138-46.

VAN COMPERNOLLE T. (1988), *Les relations entre Grecs et indignes d'Apulie à l'âge du Bronze*, in "Studi di Antichità", 5, pp. 79-127.

VAN DER PLOEG J. (1947), *Le rôle de la tradition orale dans la transmission du texte de l'Ancien Testament*, in "Revue Biblique", 54, pp. 7-41.

VANOTTI G. (1994), *Ellanico e l'Occidente: considerazioni sul tema*, in "Hesperia", 4, pp. 123-34.

ID. (1995), *L'altro Enea*, L'Erma di Bretschneider, Roma.

VANSCHOOWINKEL J. (1991), *L'Egée et la Méditerranée orientale à la fin du II^e millénaire: témoignages archéologiques et sources écrits*, Art and Archaeology Publications-Collège Érasme, Louvain-la-Neuve, Louvain-la-Neuve-Providence.

VANSINA J. (1985), *Oral Tradition as History*, University of Wisconsin Press, Madison.

VANSTIPHOUT H. L. J. (1992), *Repetition and Structure in the Aratta Cycle: Their Relevance for the Orality Debate*, in Vogelzang, Vanstiphout (1992), pp. 247-64.

VAN WEES H. (1992), *Status Warriors: War, Violence, and Society in Homer and History*, J. C. Gieben, Amsterdam.

ID. (1994), *The Homeric Way of War: The Iliad and the Hoplite Phalanx*, in "Greece and Rome", 41, pp. 131-55.

VELLAY C. (1957), *Les légendes du cycle troyen I-II*, Imprimerie Nationale, Monaco.

VERNANT J.-P., GNOLI G. (éds.) (1982), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge University Press, Cambridge-Paris.

VETTA M. (a cura di) (2001), *La civiltà dei Greci. Forme, Luoghi, Contesti*, Carocci, Roma.

VIAN F. (1987), *Poésie et géographie: les retours des Argonautes*, in "Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres", 87, pp. 248-66.

VIAN F., DELAGE E. (1981), *Apollonius de Rhodes Argonautiques*, Les Belles Lettres, Paris.

VIDAL-NAQUET P. (1986), *Land and Sacrifice in the Odyssey: A Study of Religious and Mythical Meanings*, in Id., *The Black Hunter: Forms of Thought and Forms of Society in the Greek World*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore (ed. or. F. Maspero, Paris 1981, trad. it. *Il cacciatore nero: forme di pensiero e forme d'articolazione sociale nel mondo greco antico*, Editori Riuniti, Roma 1988), pp. 15-38.

VOGELZANG M. E., VANSTIPHOUT H. L. J. (eds.) (1992), *Mesopotamian Epic Literature: Oral or Aural?*, Edwin Mellen Press, Lewiston.

VOKOTOPOULOU I. (1984), *Η Ηπειρος στόν 8ο και 7ο αιωνα π.Χ.*, in AA.VV. (1984), pp. 77-100.

ID. (1986), *Vitsa: The Cemeteries of a Molossian Settlement. I-III*, Tameio Archaiologikon Poronkai Apallotrioseon, Athens (in greco).

ID. (in corso di stampa), *Greek Colonization in the Littoral of Chalkidike and Lower Macedonia*, in Tsetskhladze (in corso di stampa).

VOLLGRAFF W. (1905), *Fouilles d'Ithaque*, in "Bulletin de Correspondance Hellénique", 29, pp. 145-68.

VON BOTHMER D. (1994), *The Greeks and the Sea as Reflected in Vase Painting*, in Vryonis (1994), pp. 23-58.

VON FRITZ K. (1940), *Pythagorean Politics in Southern Italy*, Columbia University Press, New York.

VON HASE F.-W. (1995), *Ägäische, griechische, und vorderorientalische Einflüsse auf das tyrrhenische Mittelitalien*, in *Beiträge zur Urnenfelderzeit nördlich und südlich der Alpen*, in "Römisch-Germanisches Zentralmuseum Monographien", 35, pp. 239-86.

ID. (1996), *Présences étrusques et italiques dans les sanctuaires grecs (VIII^e-VII^e siècle av. J.-C.)*, in *Les Étrusques. Les plus religieux des hommes. Etat de la recherche sur la religion étrusque. Actes du Colloque Paris 1992, XII^èmes Rencontres de l'Ecole du Louvre, Paris, 1994*, La Documentation française, Paris, pp. 293-323.

VRYONIS S. (ed.) (1994), *The Greeks and the Sea*, Aristide D. Caratzas, New Rochelle.

WACE A. J. B., STUBBINGS F. H. (1962), *A Companion to Homer*, Macmillan, London.
WACHTER R. (1989), *Zur Vorgeschichte des griechischen Alphabets*, in "Kadmos", 28, pp. 19-78.
WADE-GERY H. (1952), *The Poet of the Iliad*, Cambridge University Press, Cambridge.
WALBANK F. W. (1957-79), *A Historical Commentary on Polybius*, Clarendon Press, Oxford.
WALCOT P. (1992), *Odysseus and the Art of Lying*, in Emlyn-Jones, Hardwick, Purkis (1992), pp. 49-62.
WALKER H. J. (1995), *Theseus and Athens*, Oxford University Press, New York.
WARDEN P. (1980a), recensione a M. Maass, *Die Geometrischen Dreifusse von Olympia*, in "American Journal of Archaeology", 84, p. 385.
ID. (1980b), recensione a C. Rolley, *Les trépieds à cuve clouée*, in "American Journal of Archaeology", 84, pp. 10-23.
WATERHOUSE H. (1996), *From Ithaca to the Odyssey*, in "Annual of the British School at Athens", 91, pp. 301-17.
WATHELET P. (1988), *Dictionnaire des Troyens de l'Iliade*, 2 voll., Université de Liège, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres, Liège.
WATKINS C. (1995), *How to Kill a Dragon: Aspects of Indo-European Poetics*, Oxford University Press, New York.
WEBSTER T. B. L. (1955), *Homer and Geometric Vases*, in "Annual of the British School at Athens", 50, pp. 38-50.
WEHRLI F. (1953), *Die Schule des Aristoteles: Herakleides Ponticus*, Schwabe, Basel.
WEILER L. (1968), *The Greek and Non-Greek World in the Archaic Period*, in "Greek, Roman, and Byzantine Studies", 9, pp. 21-9.
WEINSTOCK S. (1959), recensione di A. Alföldi, *Die trojanischen Urahnen der Römer*, in "Journal of Roman Studies", 49, pp. 170-1.
WERNICKE I. (1989), *Die Kelten in Italien*, "Palingenesia", 33, Franz Steiner, Stuttgart.
WEST M. L. (1966), *Hesiod: Theogony*, Clarendon Press, Oxford.
ID. (1978), *Hesiod: Works and Days*, Clarendon Press, Oxford.
ID. (1985), *The Hesiodic Catalogue of Women*, Clarendon Press, Oxford.
ID. (1988), *The Rise of the Greek Epic*, in "Journal of Hellenic Studies", 108, pp. 151-72.
ID. (1995), *The Date of the Iliad*, in "Museum Helveticum", 52, pp. 203-19.
WEST S. R. (1984), *Lycophron Italicised?*, in "Journal of Hellenic Studies", 104, pp. 127-51.
WHITE R. (1991), *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 1650-815.
WHITEHOUSE R. D., WILKINS J. B. (1989), *Greeks and Natives in South-east Italy: Approaches to the Archaeological Evidence*, in T. C. Champion (ed.), *Centre and Periphery: Comparative Studies in Archaeology*, Unwin Hyman, London, pp. 102-26.

WHITLEY J. (1988), *Early States and Hero-cults: A Re-appraisal*, in "Journal of Hellenic Studies", 108, pp. 173-82.
ID. (1991), *Style and Society in Dark-Age Greece*, Cambridge University Press, Cambridge.
WIKÉN E. (1937), *Die Kunde der Hellenen von dem Lande und den Volken der Appeninenhalbinsel bis 300 v. Chr.*, H. Ohlssons, Lund.
WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF U. VON (1899), *Lesefrüchte*, in "Hermes", 34, pp. 60-139.
WILKES G. (1994), *Barbarian Asia and the Greek Experience*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.
WILL E. (1955), *Korinthiaka: Recherches sur l'histoire et la civilisation de Corinthe des origines aux guerres médiques*, Boccard, Paris.
WILLIAMS C. K. (1982), *The Early Urbanization of Corinth*, in "Annuario della Scuola archeologica di Atene", 60, pp. 9-19.
ID. (1997), *Archaic and Classical Corinth*, in *Magna Grecia e Corinto. Atti del trentaquattresimo convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto, 7-11 ottobre 1994*, Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, Taranto, pp. 31-45.
WILLIAMS D. (1986), *Greek Potters and their Descendants in Campania and Southern Etruria, c. 720-630 BC*, in J. Schwaddling (ed.), *Italian Iron Age Artefacts in the British Museum*, British Museum, London, pp. 295-304.
ID. (1989), *Night Rider: The Pilot Bronze*, in "Archäologischer Anzeiger", pp. 529-53.
WINTER F. E. (1971), *Greek Fortifications*, Routledge and Kegan Paul, London.
WINTER I. (1995), *Homer's Phoenicians: History, Ethnography, or Literary Trope?*, in Carter, Morris (1995), pp. 247-71.
WISEMAN T. P. (1989), *Roman Legend and Oral Tradition*, in "Journal of Roman Studies", 79, pp. 129-37.
ID. (1995), *Remus: A Roman Myth*, Cambridge University Press, Cambridge.
WOLF H.-H., WOLF A. (1968), *Der Weg des Odysseus: Tunis-Malta-Italien in den Augen Homers*, Wasmuth, Tübingen.
WUILLEUMIER P. (1968), *Tarente: des origines à la conquête romaine*, Boccard, Paris (ed. or. 1939).
XELIA P. (1991), *Tradition orale et tradition écrite au Proche-Orient ancien: le cas des textes mythologiques d'Ugarit*, in Baurain, Bonnet, Krings (1991), pp. 69-89.
YARDENI A. (1994), *Maritime Trade and Royal Accountancy in an Erased Customs Account from 475 bce on the Ahiqar Scroll from Elephantine*, in "Bulletin of the American Schools of Oriental Research", 293, pp. 67-78.
YAVETZ Z. (1976), *Why Rome? Zeitgeist and Ancient Historians in the Early 19th-century Germany*, in "American Journal of Philology", 97, pp. 276-96.
YNTEMA D. (1982a), *Notes on Greek Influence on Iron Age Salento*, in "Studi di Antichità", 3, pp. 83-131.
ID. (1982b), *Some Notes on Iapygian Pottery from the Otranto Excavation: A Preliminary Report*, in "Studi di Antichità", 3, pp. 63-82.
ID. (1991), *Le ceramiche e l'artigianato del Salento tra l'Età del Ferro e la romanizzazione*, in AA.VV. (1991), pp. 139-84.

ZANCANI P. (1974-75), *La leggenda di Epeio*, in "Atti e Memorie della Società Magna Grecia", 15-16, pp. 93-106.

ZANCANI MONTUORO P., STOOP M. W., MAASKANT KLEBRINK M. (1972), *Francavilla Marittima: Varia*, in "Atti e Memorie della Società Magna Grecia", 11-12, pp. 9-82.

ZERNER C. (ed.) (1993), *Wace and Blegen: Pottery as Evidence for Trade in the Aegean Bronze Age*, J. C. Gieben, Amsterdam.

ZIMMERMAN J.-L. (1989), *Les chevaux de bronze dans l'art géometrique grec*, Meyence, Paris.

Indice analitico

Abante, 103, 169
Abanti, 103, 164
Abdera, 224
Abramo, 245
Acaia, 20, 92, 95, 140
Acarnani, 172, 174, 176
Acarnania, 92, 143, 160
Acasto, 159
acculturazione, 36, 176, 200, 203-5, 208, 246
Achei, 55-6, 73-4, 76, 123, 167, 176-7
Acheloo, 178
acheo, achei, 47, 142
Acheronte, 177
Achille, 70-2, 73n, 157, 166-7, 169, 177-8, 181, 193, 203, 211, 237, 251
  scudo di, 59
Acrisio, 163
Ade, grotta di, ad Eleusi, 131n
Admeto, 173
Adriatico, Mare, 13, 19-20, 45, 49, 85-6, 90, 96, 101, 104-5, 107n, 110-1, 117, 154, 164, 170, 179, 198, 210, 233
Aetos, 45, 92 e n, 93-4, 96-7, 124, 131, 139, 143, 146
Africa, 20, 135, 145, 232, 240
Afrodite, 73n, 131n, 189, 217, 232
Agamennone, 70, 74n, 76, 134, 164
Agamemnoneion, 134n
Agariste, 173
Agia di Trezene, 167-8
Agrio, *agrios-oi* (i Selvaggi), 35, 215, 217, 221-4, 232, 246, 248
Aiace, 64, 76, 193, 203, 207n, 211, 236
Aineie, 234
Alalia, 198
Alba, 221n
Alba Longa, 223, 224n
Albania, 13, 46, 86, 97, 101, 105-7, 109, 174, 177
Alcimo, 245
Alcinoo, 22, 74n, 120, 122 e n, 127-8, 133, 138, 149, 152, 219, 227
Alcione, 234
Alcmena, 55
Alcone, 173
Alessandro il Molosso, 20
Alessandro Magno, 48, 169, 171, 186
alfabetizzazione, 261
alfabeto
  corinzio, 94
  euboico, 94, 190-1, 196, 200, 220-1, 255
  greco, 49, 179, 255-61
  itacese, 94
  semitico, 200, 255-61
  sillabario, 256
Aliki, 128n
allusioni epiche, 54-5, 76, 152, 158, 161, 190, 191 e n, 192-3, 243
Al Mina, 98 e n, 258
Almyras Peritheias, 100n
"Altro", 24, 36-40, 81, 166, 174, 187, 195, 207
Amantia, 103
Ambrace, 106
Ambracia, 95, 105, 176, 184
  golfo di, 175, 177
Ambracioti, 175 e n, 177
amicizia ospitale, cfr. *xenía*
Ammonio, 127n
Amniso, 130
Anattorio, 176

Anchise, 229, 232
Andocide, 234
Andromaca, 57, 166, 169
Anfiarao, 128n
Anfidamante, 143, 216, 219-20
Anfilochiesi, 175-6
Anfiloco, 175, 186
Anfinomo, 181
Anfissa, 94
Anfitrione, 55, 136
Anteias, 225
Antenore, 51, 169, 232, 237, 248
Antenoridi, 237
Anteo, 22, 182
Anthemoissa, 227
Antifemo, 244
Antinoo, 159, 183
Antiope, 55
Anzio, 225
Aphaia, 131n
Aphionas, 102n
Aphytis, 128n
Apollo, 41, 44 e n, 115, 128 e n, 129n, 162, 167, 199
  Archegete, 83, 115
  Embasios, 130
  Febo, 137
  Ismenios, 136
  Nomios, 129n
Apollonia, 103-5, 143, 169-70, 182, 186, 233, 242, 249
Apollonio Rodio, 226 e n, 231
Appennini, monti, 223
Apulia, 216n, 235
Apulu, 199
Arabi, 79-81
aramaico, 258
Aramei, 192n, 256-7, 260
Arcadia, Arcadi, 21, 39, 84, 149, 155, 183, 206, 216
Arcadici, culti, 130
Arcesilao, 156
archegetai, 186
archepolis, 44n
Archia, 90, 101, 114-6
Archiloco, 193, 218
archos, 113
Ardea, 225
Ardeias, 225
Ares, 73n, 162-3
Arethousa, 231
Argivo, Argivi, 171, 176
Argo, 119, 141, 177-8, 208
Argonauti, 20 e n
Argonautica, 55, 76, 104, 151, 158, 164, 226
Argo *Amphilochikon*, 175, 186
Arianna, 58
Aristarco, 55n, 56, 60
aristocratici, aristocrazia, 135-6, 138, 171, 173, 191, 198-9, 203, 205, 212, 215-6, 220-1, cfr. anche *capitani*
Aristonothos, cfr. *Aristonoto*
Aristonoto, 212, 238-9
  cratere di, 62, 200-2
Aristotele, 127, 133, 140, 154, 157-8, 178, 180
Arrabeo, 166
Arta, 93, 95, 97
Artachia, fonte, 76n
Artemide, 125-6, 131 e n, 135n, 192, 199
  Efesia, 40n, 238
  Kordax, 135n
  Leucopriene, 125
Artemidoro, 121
Artumes, 199
Ascra, 217
Asia Minore, 29, 32, 49, 81, 106n, 131n, 168n, 170, 172, 179, 247
Astianatte, 61
Atena, 34, 73, 96, 113, 120, 126-7, 130, 131n, 153, 158, 162, 227
  Lindia, 130n
  Poliade, 125, 130n
Atene, 124, 127n, 128n, 130n, 137, 174
Athenaion, promontorio, 227
Atteone, 114
Atthis, 234
Ausoni, 227
autoctoni, 39, 78n, 81, 206, 220
autokrator, 114
Aventino, 238
avventurieri, 136, 142n, 145-6
Ayias Andreas, 87
Ayias Eufemia, 88

Bacchiadi, 103, 114 e n, 115, 166
Baio, 243

basileis, 265
Batto, 43-4
Bellerofonte, 65
Beota, Beoti, 179, 218, 220n
Beozia, 179, 218
Bouneima, 163, 183, 185, 238, 248
Brigi, 47, 162-3, 185
Brindisi, 106, 110
Bruzio, 96
bustrofedica, scrittura, 257
Buthrotum, 100, 103n, 168
Bylliake, 103
Bylliones, 103

Cadmee, lettere, 136
Caere, 62n, 197n, 199-200, 202, 239
Calcide (euboica), 38, 49, 104, 143-4, 191, 197, 215-6, 218-20
Calcidesi, 98n, 102, 105, 117
Calcidica, 98 e n, 234, 258
Calidone, 154
Calipso, 86, 217, 227, 228
Callidice, 162
Camico, 165
Campania, 27, 32, 35, 48-9, 86, 105, 108, 111, 164, 179, 192, 195, 197, 198 e n, 204-5, 209, 211-2, 221, 223, 227-8, 238, 240, 246
Caoni, 47, 163, 168, 170, 172-3, 175-6, 182, 185
Capitan Cook, 165
capitani, 112-7, 137, 143-5, 266
Capri, 227
Capua, 192-3, 197-8, 233, 248
Cariddi, 22, 61
Carnee, 42
Cartagine, 240, 248
Cartaginesi, 38
Catalogo delle donne, 82, 217, 226-7, 231, 239, 244
Cavallino, 107
Cecrope, 163
Cerere, 239
Cefalleni, 125
Cefalo, 38, 163
Cefalonia, 87 e n, 90n, 93, 121, 140, 143, 234
Cerauni, monti, 103
chalepoi, 223n
Chersicrate, 101, 114, 138
Ciclopi, 22-3, 33-4, 61, 62 e n, 73, 138, 146, 149, 152n, 194, 222, 234, 244, cfr. anche *Polifemo*
Cicno, 72
Ciconi, 59
Cillene, 90n
Cipro, 21, 96, 144, 186, 202, 207n
Cipselo, 110n
Circe, 22, 27, 61, 76n, 110, 156, 195, 209, 217, 221-2, 224-5, 226 e n, 227-8, 230-1, 243, 248
Cirene, 44
  ninfa, 44 e n
Cizico, 76n
Clistene di Sicione, 173
Clitemestra, 157
Cocalo, 165
Colchi, 103n
Colchide, 103, 226
Coleo, 137, 145
Colombo, 39, 165
colonizzazione, 20, 22-6, 29-33, 34 e n, 36-8, 40-4, 45 e n, 47, 54, 61, 65, 85-6, 93-4, 97-105, 109, 115, 117, 133n, 138 e n, 143-4, 149, 165, 170, 172, 176, 179, 182, 186, 194, 200, 208, 211, 215-7, 219, 221-2, 224, 228, 246-7, 258, 264-5
  etolica, 154
  micenea, 34
  spartana, 41
commercio, 65, 94, 97, 99, 103, 106, 108, 170, 182, 200, 215, 258
Corcira, 19, 27, 32, 45-6, 87, 90, 96-100, 101 e n, 102, 103 e n, 104-5, 110-1, 114, 117, 127, 133, 137-8, 142-3, 145-6, 158-9, 162, 163n, 164, 183-4, 228, 234
  eroina, 228, 234
  monete corciresi, 101
Corfù, 19, 86-7, cfr. anche *Corcira*
coricio, antro, 128
Corinto, 38, 86-7, 90n, 93, 95 e n, 101, 103, 105, 110, 115 e n, 117-8, 142 e n, 143, 158, 163, 164 e n, 166, 174
  golfo di, 87
Corinzi, 25, 46-7, 61, 75, 87-8, 90, 92, 94, 96-8, 100, 104-5, 110, 112, 115, 117, 123, 138-9, 141-2, 145-6, 163, 164 e n, 185, 187, 238, 266

Corsica, 198
Cortona, 49, 209-10, 212
Costituzione degli Itacesi, 127, 154, 157, 209
Creta, 57, 96, 119n, 130, 183
Cretesi, 21, 165, 206, 216
Crotone, 40, 96, 208, 210, 245
Cuma, 35, 49, 105, 129, 143, 179, 193, 195-6, 198, 200, 202-5, 208-9, 211-2, 215-7, 220-1, 223, 226, 228, 238-40, 247-8
olica, 217

Damaste di Sigeo, 232, 235-6
Danai, 176
Dauni, 225
Daunia, 235
Dauno, 106
Delfi, 41, 94, 115n, 119, 128, 137, 139, 142, 167, 196, 239, 264
Delfici, 139
Delo, 119
Demarato, 199, 212, 238
Demetra, 130 e n
Melania, 130n
Demodoco, 55-6, 65, 72-3, 202
Demonatte, 155
Deskalio, 88
Dexia, baia, 121n
Diana, culto di, 238
Diomede, 35, 40, 42, 54, 61, 74, 76, 111, 157n, 208 e n, 216, 233, 236, 243, 246
Dioneo, 163
Dittea, grotta, 130
Dodona, 108, 152-3, 159, 161, 167-8, 173, 178-80, 181 e n, 183-4, 197, 233
Dolopi, 178
Dori, 47, 82, 135, 166, 173, 181, 264
Doriclo, 157
Dorieus, 23, 40, 42, 240, 248
Drepane, 234
Ducezio, 208
Dulichio, 159, 234
Duride, coppa di, 260

Eacidi, 167
Eaco, 131n
Ecateo, 21n, 26, 102-3, 165, 174
Echeto, 183
Echinadi, 160
Edipo, 55
Eea, 226
Eeta, 76n, 225-6
Efesto, 59, 131
Efira, 96, 158, 164, 167, 173
Egeo, Mare, 29, 32, 71, 98, 196
Egeste, 51, 169, 237, 248
Egina, 131n, 132n, 167
Egineti, 37, 167, 186
Egira, 132
Egitto, 28, 59, 80, 82-3, 137, 154, 183, 193
Elba, 197n, 223, 238
Elea, 198
Elena, 58, 74n, 230
Eleno, 48, 51, 168-70, 182, 231-2, 237, 241
Eleusi, anfora di, 62
Elide, 45, 90n, 92, 93n, 130, 140, 149, 152, 160-1, 171, 185
Elimi, 208
Ellade, 177-8
Ellanico, 50, 180, 210, 228-9, 231-41, 243, 248
Elleni, 175-7, 180-1
ellenica, identità, 171
Ellenismo, 163, 175, 185, cfr. anche *nostoi ed ellenismo*
ellenizzazione, 109, 165-6, 176, 208, 225
Elleno, 39, 82-3, 171n
Elpenore, 103, 222n
emporium, 33, 82
Enea, 28-9, 50-1, 168-9, 180, 207, 210, 212, 229-32, 233 e n, 234, 235 e n, 236-7, 239-40, 241 e n, 242-6, 248-9
Enotro, 106
Eolo, 163
Eos, 225
Epeo, 111, 208, 246
Epidamno, 101n, 104-5, 110, 143, 163, 170
Epiro, 19, 28-9, 32, 39-40, 45-8, 64, 74-5, 85-6, 92-5, 97, 102, 104, 106-10, 115n, 116-8, 145, 149-87, 210, 232-3, 237-8, 242, 247-9
"continente", 165-6
etnicità e lingua, 173-4
patria dei "Greci", 177-82
Epiroti, 48
Era, 119, 126, 235
Teleia, 125

Eracle, 20, 22-3, 27, 35-6, 40, 47, 55, 59, 65, 114, 128 e n, 163-4, 166, 171, 182, 185, 199, 209, 215, 221, 230, 240, 243, 245, 247
Colonne di, 137
come fondatore, 20, 27, 208
e la mandria sacra, 20
Herkle, 199
Eraclea Pontica, 35, 133n, 146
Eraclidi, 21n, 23n, 42, 101, 107, 114, 135, 166-7, 172-3
Eretria, 104-5, 112, 129, 143, 202
e Corcira, 97-105, 110
Erice, 23, 245
Erineo, 172
Erodoto, 74, 137, 157, 171, 176-7, 186, 256
Esiodo, 27, 49, 76, 110, 143, 154, 162, 177, 180-1, 193, 195-6, 206-7, 211, 215-22, 224, 226 e n, 228-9, 231, 247
Opere e Giorni, 217-8
persona, 217-21
Teogonia, 35, 215, 217-8, 220, 225-6, 231-2, 244, 247
Esperidi, 231
Esquilino, 239
Età del Bronzo, 71, 134, 191n, 246, 255
Eteocretesi, 39
Etiopide, 61, 229, 252
etnica, identità, 20, 23-4, 26, 28, 39-40, 46, 49, 77-8, 80, 92, 108, 140, 164, 170-2, 178, 195, 202, 205, 210, 215, 240, 242
etnicità, 23-4, 27, 38-9, 45, 47-8, 50, 77-84, 163
e modo di vita, 173-4, 185-6
epirota, 164-82, 185-6
etnogenesi, 78-81, 165
Etolia, 92, 149, 154, 160, 183, 210
Etolo, Etoli, 96, 153n, 154, 171, 174-6, cfr. anche *colonizzazione etolica*
Etruria, 86, 105, 111, 164, 179, 195, 197 e n, 198-200, 202, 204, 209, 221 e n, 228, 238
Etrusco, Etruschi, 25, 27, 29, 37, 38-9, 49, 105, 110-1, 215, 220-2, 226, 236, 238-9, 240 e n, 241 e n, 242, 243n, 245-9, 252n, 255
colonizzazione, commercio, 206
e Odisseo, 195-211
Ettore, 57, 70, 166
Eubea, 36, 86, 95, 98, 101-3, 110-1, 116, 129, 163, 179, 192n, 193, 198, 202, 204, 216
Euboico, Euboici, 32, 35-6, 45-7, 49, 61, 62n, 75, 83, 86, 90, 92-5, 97, 98 e n, 99-102, 103 e n, 104-5, 109-12, 116-8, 123, 129, 138, 141, 142 e n, 143, 145-6, 163-4, 168-9, 178-9, 187, 191, 192 e n, 193, 195-204, 207n, 211, 215-6, 218-21, 238-9, 247, 255, 258 e n, 259, 266
aristocrazia, 115-6
colonizzazione, 97-105, 179
Eugammone di Cirene, 55, 130, 151, 155-7, 161
Euippe, 157
Eumelo, 164, 226
Eumeo, 113, 152, 154, 158-60, 184
Eurialo, Feace, 113
Eurialo, figlio di Odisseo, 157, 183
Euriclea, 61
Euripide, 153, 156, 168
Euritani, 154
Europa, 37, 171

Falanto, 110, 209
familiae troianae, 245
Farsalo, 128n
Fauno, 223-5
Feace, 228, 233
Feaci, 19, 23, 34, 76, 97, 103, 120, 122 e n, 123-4, 129, 136, 138, 143, 161, 227-8, 234
Feacia, 23, 27-8, 33-4, 45, 56, 85, 122-3, 138 e n, 146, 183, 227, 265
Febo, 137
Fedra, 157
Femio, 55-6, 71, 73-4, 203
Fenicio, Fenici, 39, 49, 98 e n, 101, 113, 116, 158, 179, 192n, 196, 203, 207, 211, 239, 247, 256 e n, 257, 259-61
Fidone, 158-9, 161, 183
Figalea, 131n
Figaretto, 100n
Fileo, 158n
Filottete, 29, 35, 51, 111, 169, 208 e n, 237, 246
Fiskardo, 88
Focea, 199, 237
Foceo, Focei, 198-200, 238-9
Focide, 92, 131n
Fondo Artaico, tomba di, 198
Forco, baia di, 120-1

Francavilla Marittima, 95n
Frigi, 163
Frikes, 87
frontiera, regioni di, 35
Ftia, 167, 178, 181

Galilea, Mare di, 99
Garitsa, 100
Gela, 224, 244
genealogografia, 239
gens Mamilia, 225
Giasone, 65, 76n, 158
Gibilterra, 137
Gilgamesh, 259-60
Gillo, 115 e n
giustificazione, 24, 35, 40-1, 43, 48, 183, 187, 245
Gorgo, figlio di Cipselo, 110n
Gortynaia, 209
Graeci, 179
Graia, 179
Graikoi, 178-81, 187
Graikos, 180
Gravisca, 205, 238
greco, come definizione complessiva, 43, 163, 172, 185
grotte, culto nelle, 119n, 125-6, 128-9, 130 e n, 131 e n, 132

Halia, ninfa, 128n
Helios, 225, 226n
helleniko ema, 83
Hellenion, 82-3
Hellenotamiai, 82
Helloi, 180-1
Heraion di Samo, 137, 193
Hermes, 128, 130, 155, 157
Hesperethousa, 231
Hesperia, 230 e n, 231
Hesperios, 231
histoire de mentalité, 26
Hypereia, 138n

Iapigi, 50, 247
Iapigia, 93, 105-7, 165
Iapyx, 106, 108
ibridismo, 34n
Icadio, 140, 158
Icario, 140, 157
iconografia, 24, 53, 57-65
Ida, 231
Idea, grotta, 119n, 130
ideologia, coloniale, 44
Idmone, 35, 133n, 146
"i Galli", isole, 227
Ilioupersis, 61, 229-30, 248, 252
Ilizia, 130
Illiria, 86, 108, 146
Illirico, Illiri, 46, 86, 101n, 102n, 103 e n, 106, 107 e n, 108, 111-2, 118, 174 e n, 179-80, 186
  lingua, 174
Ilo, 133n, 158
Imera, 38, 229-30
India, 27, 79
Indiani, 37, 79-80, 247
Ionia, 33, 263, 265-6
Ioni, 32, 47, 82, 168n, 179-80, 198, 256, 264
ionica, migrazione, 32, 49, 141, 172
Ionio, Mare, 19-20, 45, 49, 85-6, 94, 105, 110-1, 117-8, 140, 153, 167, 179, 266
  isole del, 121
Ipsipile, 76n
irredentismo, 81, 182, 245
iscrizioni, 121, 128, 136-7, 140, 173, 254
Ismaro, 152
Israele, 80, 99, 245
Istmia, 119 e n
Itaca, 19-20, 22-3, 34, 45-7, 49, 53, 55-7, 61, 65-7, 70-1, 73-6, 83, 119-47, 149-54, 156-64, 170, 181, 183-5, 190n, 194, 209, 264-6
  e Corinto, 93-6, 141-2
Itaca-Cefalonia, canale di, 46, 87, 143, 145
Itacesi, 45-7, 123, 125, 128n, 133, 136, 139, 145-6
Iugoslavia, 56, 67

Kakogito, 88
Kalapodi, 131n, 132
Kalliste, 223
Kanoni, 100
Kaphirio, 91
Kapys, 233
katoikoi, 25
Ketis, 137

Kioni, 87
Klaros, 131n
Kleiklos, 239
Knemos, 176
Koukos, 98
Koukounaries, 134
Krimissa, 208

Laerte, 160, 163, 184
Lagaria, 208
Lestrigoni, 149, 152n
Lacedemone, 158, cfr. anche *Sparta*
Lanuvio, 221n
Laocoonte, 231
Laodamante, 137
Latina, lega, 221n
latines, 221 e n
latinie, 221n
Latino, 215, 217, 221 e n, 222-3, 225, 232, 246
Latini, 35, 110, 207-8, 215, 221-3, 225, 236, 239, 245-6, 248
Lazio (*Latium*), 111, 179, 195 e n, 197-8, 202, 204, 221, 228, 238, 246
Lefkandi, 98, 116, 128, 141-3, 258
legittimazione, 22-3, 182, cfr. anche *giustificazione*
Lelantina, guerra, 105, 220
Lemno, 39, 76n, 196
Leontofono, 154, 157
Lera, 128n
Leuca, promontorio di, 108
Leucade, 91, 97, 105, 110, 143, 145, 176
  canale di, 46, 86-8, 90, 143, 145
Leukosia, 227
Liber, 239
Libera, 239
Libia, 22, 38, 113, 158, 178, 193, 237, 248
Liburni, 99, 101-2, 107
Licaone, 106
Licofrone, 209 e n
Lidia, 49, 212
Lincesti, 166
Lindioi, 224
Lineare B, 255-6
lingua ed etnicità, 171, 174-6, 186
Locresi Epizefirii, 96
Locresi Ozoli, 174, 176
Locri, 128n
logografia, 239
longue durée, 262-6
Lotofagi, 61
Lupercalia, 225
Luperci, 224
lupi, 224

Macedoni, 84, 233
Macedonia, 108, 128n, 164, 185
Magnesia, 125
Magnesii, 125, 127n
Makalla, 208
Makridies, 62
Malea, Capo, 86
Manticlo, 137
Mantinea, 155
Maratona, 128n
Marmarospilia, 121-2
Maronea, 157, 181
Marsi, 225
Marsiliana d'Albegna, tavole di, 200
maschere, 125, 128-9
Massalia, 40n, 198, 238-9
Medea, 158
  Medea di Euripide, 156
Medeon, 115n
Mediterraneo, Mare, 21, 49-51, 120, 186, 198, 218, 228, 247
Meganisi, 97
Meges, 158n
Melanzio, 184 e n
Meleagro, 65
memorizzazione, epica, 251-3
Mende, 98
Menecle di Barce, 44
Menelaion, 134, 145
Menelao, 20n, 29, 51, 76, 92, 133-6, 140, 146, 149, 158, 160, 169, 177n, 193, 230-1, 233, 237, 243, 248
Mente, 96, 113
mercanti, 113-4, 137-8, 140, 145-6, 163, 168, 193, 266
Mermero, 158
Messapi, 107-8, 112, 179-80, 208
Messapia, 95, 99, 101, 105-12, 118, 142n
Messenia, 91, 140
metanàstes, 218

Methone, 99, 104
Metidrio, 131n
Metropoli, 49
micenea, età, 71, 125, 140, 194, 208, 216, 263
"Middle Ground", 24, 35
Mileto, 199
Minosse, 165
Miscello, 27, 208
Miseno, 229, 243
moli, 61
Molo, golfo di, 87
Molossia, 167
Molosso, Molossi, 37, 41, 47, 157, 159, 163, 166-7, 168 e n, 169, 171-4, 176-8, 180, 182, 185-7, 232-3, 247
di lingua greca, 173
Monte Circeo, 27, 222, 226 e n
Monte di Vico, 193
Mössbauer, tecnica di, 197
Muse, 72 e n, 220
Museo, 155

Naiadi, ninfe, 120, 130
Nanas, 210
nanos, 210, 243
naophylakes, 140
Napoli, 198, 227, 239
golfo di, 95, 98, 104-5, 117, 189, 211, 226-8, 246-8
Nasso (Sicilia), 83, 102
Naupaktia, 158
Naupatto, 131n
Nausicaa, 61, 154, 228, 234
Nausinoo, 217, 228
Nausitoo, 138, 227-8
Nea Herakleitsa, 128n
nekromanteion, 173
Nekyia, 61
Neleo, 49
Neottolemo, 40, 48, 51, 103, 127, 153, 157-8, 166-70, 177-8, 181-2, 186, 231, 233, 237, 241
fondatore di città, 168
Nerico, Capo, 160, 184
Nero, Mare, 20, 29, 37
Nesti, 103
Nestore, 35, 54, 73, 76, 149, 194, 220, 246
coppa di, 46, 48, 73, 110, 142, 189-95, 199, 202-3, 211
Nichoria, 91
Nidri, baia di, 91
Nimrud, 179
ninfe, 61, 85, 119n, 120 e n, 121-3, 125-6, 128 e n, 129 e n, 130, 132, 136-7, 143, 159, 162
culto delle, 121, 124-5
Nola, 204
nomima, 38
nostoi
abbinamento di greci e troiani, 168-9, 232-3, 236-7, 241-2, 248
culto dei, 26, 53, 65, 234-5
ed ellenismo, 48, 163, 167-8, 171-2, 176, 185-6, 248
e genealogia, 163-6, 169-71, 173-4, 176, 185-6, 195, 215-6, 240-1, 246-7
e l'etnografia del Mediterraneo, 21, 165-6, 181, 206, 241, 248-9
e l'*Odissea*, 72, 203-4
Nuovo Mondo, 32, 36-40

Odisseo
a cavallo di una tartaruga, 62-3, 74
confronto con Eracle, 23, 47, 163-4, 185, 215, 245
cretese, 59, 112-4, 153, 159-62, 181
culto di, 25, 46-7, 49, 53, 83, 86, 91, 94, 98, 119-47, 211, 245, 266
distinto dagli eroi dei *nostoi*, 22-3, 29-32, 149
e Cefalonia, 140, 158
e gli Etruschi, 195-211
eroe del Mare Ionio, 141
eroe itacese, 22-3, 46, 91-2, 126-7, 132-3, 139-40
eroe protocoloniale, 19, 22-3, 28, 35, 45, 85, 266
etrusco, 48-9, 111, 203-4, 211-2
eychen Odyssei, 92n, 125
fondatore di città, 22, 29, 47, 163, 168, 183, 185, 187, 209-12, 215, 225, 227, 232, 238, 241-2, 248
fondatore di culti, 46, 209, 211, 227
genealogia personale, 163-4
in Arcadia, 149, 155
in Etolia, 149, 153n, 154, 160, 183, 210
localizzazioni greche di, 109-11, 183-4
monete, 127n, 132-3, 154

nome, 111, 212
Olysseus, 111
Olytteus, 111, 118, 195n, 199
oracolo, 154-5, 158, 163, 173, 178, 180-1, 183, 185, 187
progenitore, 22, 27, 35, 47, 110, 149, 163, 183, 185, 195, 203, 206-7, 209, 211-2, 215, 225, 228, 241-2, 245-6
sospinto da Borea, 74
Ulixes, 111
Ulysses, 111-2, 118, 179, 195n
Utuse, 111, 195-6, 199, 202, 207, 209, 212, 245
Odissea
città nell', 151-2, 183-4
continuazioni/alternative, 24, 28, 47, 53, 55-6, 57 e n, 59, 63, 66, 75-6, 149-52, 154-56, 161-2, 164, 183, 185, 193, 206-7
e colonizzazione, 28-9, 194-5
e iconografia, 57-65, 193, 198-9, 211
i falsi racconti, 28-9, 47, 76, 114, 161
la scena dell'approdo, 65-6, 73-4, 129, 136, 145-6
Odysseia (giochi), 125-6, 132
Odysseion (santuario eroico), 125, 132
Ogigia, 231
oikistés, 32
òime, 72 e n
Olimpi (dèi), 151, 163
Olimpia, 48, 103, 119, 122, 132, 135, 141, 169-70, 173, 186, 196, 242, 264
Olimpia, madre di Alessandro Magno, 48, 169
olimpici, giochi, 171
Olimpo, monte, 178
olio d'oliva, anfore di, 142n
Omero, 49, 65-7, 117-8, 139, 194-5, 206-7, 212, 255-61
e la geografia, 26-7, 34-5, 120-1, 137-8, 143-4, 149, 161, 183-4, 225-6
e l'eziologia, 121-3
e l'oralità, 54-77, 251-5
Opici, 198, 212, 221n
oralità, 45, 55-77, 251, 253, 255-61
Oreste, 153
Orico, 32, 46, 99, 102-5, 110, 117, 142
Oropo, 128n
Ortheia, 131n
Ortigia, 93
Osteria dell'Osa, 238
Othronos, 103
Otranto, 39, 46-7, 75, 92, 95, 102, 106-12, 116, 118, 141-2
canale di, 86, 90, 97, 104-5, 106n

Pafo, 202
paktones, 90n
Palaiopolis, 100 e n, 101
Palamede, 61
Pallene, 234-5
Pan, 128 e n, 155, 157
Pandione, 164
Panormo, 103
Parapigadi, 87
Parnete, 128n
Paro, 134
Partenope, 227
Pasha Liman, 102
Patroclo, 75n, 202, 220
Pelasgi, pelasgico, 21, 165, 181, 206, 210
Peleo, 178
Pelia, 158
Pelope, 135
Peloponneso, 117, 153, 161 e n, 177, 231
Penati, 239
Penelope, 57, 61, 72, 74n, 149, 151-2, 155 e n, 156-9, 161, 178, 183
in Arcadia, 154-5
infedele, 157, 209
madre di Pan, 157
Peneo, 177-8
Pentelica, 128n
Perachora, 95n, 142, 197
Perebi, 178
Perge, 209
Periandro, 110n, 173
Perse, 217
Perseo, 40, 166, 247
Persiani, 37, 39-40, 50, 84, 166, 241, 247
guerre persiane, 38, 82-3, 241
Peucezio, 106
Piccola Iliade, 229, 252
Picentia, 204
Picentino, 197, 204
Pico, 225
Pilo, 59, 160, 265

Pindaro, 167, 173, 186
Pindo, catena montuosa, 106n, 155, 163, 177
Pirgi, 205, 238
Pirro, 244
  Pirro Neottolemo, 166, 169
Pisa, 135n
Pitecusa, 32-3, 35, 46, 48-9, 73, 98, 100, 102, 104-5, 109-11, 117, 142, 146, 164, 189-213, 215-6, 220-1, 223, 228, 238, 248
Pitsa, 128n
poesia orale, 47, 56-70
Polifemo, 23, 41, 62 e n, 201, 203
Poliporte, 155n
polis, 32-4, 38, 264-5
Polis, baia di, 46, 61, 85, 87, 90 e n, 91-2, 119, 120-32, 137, 140, 145
Polipete, 162
Pompei, 204
Pontecagnano, 197, 204, 215, 238
Populonia, 197n
Porto Cesareo, 109
Poseidone, 23, 55, 123, 131n, 138, 150-1, 155, 193, 219, 233-4
Posidonia, 199, 227
postcoloniale, 50
precolonizzazione, 32
Preneste, 238
Priamo, 49, 70
Proclo, 72, 156, 160-1, 236
Promatida, 192
Pronos, 88
prospettiva marittima, 29, 33, 215, 222-3, 247
protocolonizzazione, 22, 29-34, 39, 46, 85, 90, 93, 97-105, 111, 116-7, 139, 141, 146-7, 162, 215-7, 221-2, 228-9, 238, 247-8, 265-6
Ptoion, 131n

Rea, 130, 131n
Remo, 225
Rhomanos, 243
Rhome, 232, 243
Rhomos, 225, 243
Ripe, 208
Rocce Erranti, 61, 227
Rodi, 130n, 244
Roma, 28-9, 49-50, 168-70, 187, 199, 207-8, 215, 223, 225, 230, 232-49;
  consapevolezza greca di, 236-40, 249
Romolo, 225, 241, 243

Sacerdotesse d'Argo, 232-5, 239
sacrifici marittimi, 124-32
Salamina (Cipro), 128, 202
Salento, 108-9
Salica, legge, 171
Samo, 119, 130n, 135, 193
Samos (Cefalonia), baia di, 88
Sanniti, 223
Sarakiniko, 88
Sarno, valle del, 198
scene tipiche, 54, 57-8, 69-70
Sceo, 137
Scheria, 138 e n, 162, 227-8, 234, cfr. anche *Feacia*
Schliemann, Heinrich, 90, 124
Scilla, 22
Sciti, 39, 174, 186
Scoglio del Tonno, 106, 216
Scorpione, isole dello, 91
secoli bui, 68, 112, 116, 258, 263-5
Segesta, 208, 237, 248
Segestani, 208
Sele, fiume, 199
Selene, 130-1
Selloi, 178, 180 e n
sepolture
  eroiche, 129, 133, 144
  di bambini, 189
Sibari, 199
Sicani, 50, 206
Sicilia, 23, 39-40, 42-3, 50, 83, 96, 100, 102, 104-5, 114, 142, 165, 193, 206, 208, 210, 216, 224, 229-30, 232-3, 235, 237, 240, 244-5, 248
Siculi, 208
Sifni, 137
Silvano, 223
Silvio, 223
simposio, 49, 104, 189, 192-3, 200, 202-3, 205, 211, 220, 238
  stile di vita del, 49, 193, 200, 202-3, 211-2
Siracusa, 90, 93, 96, 101-2, 105, 110, 114, 143, 204, 240
Sirene, 22, 61, 110, 146, 227-8, 248
Sirenoussa, 227

Siri, 218
Sisifo, 164, 185
società omerica, 66, 202, 212, 252, 254, 261, 266
Sofilo, 75n
Sofocle, 156-7, 231
Sorrento, 227
Sparta, Spartani, 39, 92, 110, 134n, 135, 145, 166, 171-3, 237, 248, 265, cfr. anche *colonizzazione spartana*
Spines, fiume, 210
stasis, 156-7
Stesicoro, 53n, 229-32, 244, 248
Gerioneide, 230
storiografia, antica, 21
Supplici (Le) di Eschilo, 181

Tabula Iliaca Capitolina, 229
Tafi, 96, 159
Tamasso, 96
Tanagra, 179
Tapso, 216
Taranto, 20, 95, 106, 109-10, 116n, 209, 216, 239, 245
Tarquinia, 196, 197n, 199
Tarquinio Prisco, 199
Taso, 93, 128n, 218
Tebaide, 55
Tebe, 136-7
Telegonia, 55, 61, 130, 152, 155, 157, 160-2, 209, 233, 252
Telegono, 155-6, 183, 209, 217, 225, 227
Telemaco, 34, 74n, 87n, 113, 127 e n, 153-5, 156 e n, 158, 160, 181, 184, 221, 234, 265
Telesino, 137
Tell Fekheriye, 258
Tell Hadar, 99
temenos, 143
Temesa, 96
temi narrativi, 55, 254
Temistocle, 127n, 173
temi tipici, 57-9, 71, 75
Tempesta (La) di Shakespeare, 36
Tenaro, 131n
Tenea, 115
Tenedo, 72
Teoclimeno, 153
Teopompo, 165, 168, 209
Teseo, 55, 57-8
Tesproti, 47, 159, 161-3, 167-8, 170, 172, 174, 176-7, 182-5, 233, 265
Tesprotide, 130, 155-6, 162, 183, 233
Tesproto, 106
Tesprozia, 28, 45, 57, 76, 96, 140, 146, 155-64, 166, 173, 177, 181, 183-4
Tessaglia, 175, 177-8, 180, 181 e n, 208, 210
Tessali, 167-8
Tessalo, 180
Tevere, 197, 223
Tharrypas, 173
Tharyps, 173
Thaumasion, 131n
Thera, 223
Therma, golfo di, 99
Thronios, 103-4, 169
thymos, 154
Tiglatpileser III, 179
Timeo, 199, 210, 244
Tiresia, 47, 55, 149-52, 154-5, 157, 160, 163, 167, 183
Tirinto, 260
Tiro, 55
Tirreni, 195, 209, 211, 217, 221-2, 226, cfr. anche *Etrusco, Etruschi*
Tirrenia, 209, 226, 230
Tirreno, Mare, 19-20, 23, 227
Tirteo, 172 e n
Toante, 154
Tomaro, monte, 167
Torone, 98
Torre S. Sabina, 106
Tracia, 218, 223n, 234
Trampya, 155, 163, 185
Trasimeno, lago, 209
tripodi, e Odisseo, 22, 46, 61, 66, 73, 117, 119-47
Troia, 19, 21, 49, 55-7, 63, 70, 74, 76, 149, 151-3, 168, 175-7, 229, 232, 243, 261
cavallo di, 55-6, 58-9, 73, 76
guerra di, 19, 21, 49, 59, 63, 71, 74 e n, 149, 175-6, 186, 205, 208-9
Troiani, 168-70, 176, 233, 237, 240, 242
come barbari, 38, 48, 51, 170, 233, 236, 241, 245, 248-9
Troiano, ciclo, 24, 46, 48, 50, 54, 56, 58-61, 65, 67, 72, 76, 152, 167, 193, 211, 251
Troika, 234

Tucidide, 21, 33, 50, 74, 167, 174-6, 180, 186, 231, 233, 235, 237, 244, 248
Tusculum, 225
Tyrimnas, 157

Ucraino, lingua o dialetto, 174
Ugarit, 259-60

Valona, golfo di, 32, 46, 99, 102, 117
Vasto, 109
Vathi, 86-7, 121
Veio, 197, 221, 238, 240-1
Velia, 239
Vitsa, 93, 95, 97, 108
Volturno, 197
Vosjë, 103

Wilusa, 261

xenía (amicizia ospitale), 19, 45, 47, 61, 97, 139, 197, 212, 246
xenoi, 39

Yaman, 179
Yawan, 179

Zacinto, 157
Zagora, 97
Zeitgeist, 40, 264
Zeus, 123, 153, 178, 180-2, 233